Số hóa bởi Trung tâm Học liệu - Đại học Huế và Tạp chí Khoa học - Đại học Huế

NĂM THỨ IV
SỐ 3

THÁNG 7
1961

# ĐẠI-HỌC

*TẠP-CHÍ NGHIÊN-CỨU VIỆN ĐẠI-HỌC HUẾ*


## TRIẾT-HỌC

Karl Jaspers hay là thảm trạng của tri thức trong thân phận con người . . . . THÂN-VĂN-TƯỜNG
Thiên nhiên trong Thi ca Hölderlin . . . HOÀNG-CHÂU-THANH
Mộng . . . . . BERGSON
CAO-VĂN-LUẬN dịch

## VĂN-CHƯƠNG

Tiểu thuyết Việt-nam thế hệ 32-45 . . . THANH-LÃNG
Lược trình về công dụng Duy vật sử quan trong văn học sử . . . . . ĐỖ-LONG-VÂN

## VIỆT-SỬ

Làng Minh-hương và phố Thanh-hà thuộc tỉnh Thừa-thiên . . . . . TRẦN-KINH-HÒA

## KINH-TẾ và CHÍNH-TRỊ

Từ cá-thể-hóa (individualisation) đến nhân-cách-hóa (personnalisation) chính quyền . . . . . PHAN-VĂN-THIẾT

## *ĐỜI SỐNG VIỆN ĐẠI-HỌC HUẾ*

CUỘC CÔNG DU CỦA L. M. VIỆN-TRƯỞNG VIỆN ĐẠI-HỌC HUẾ TẠI PHÁP, ĐỨC, BỈ VÀ THỤY-SĨ ● CHƯƠNG TRÌNH HOẠT ĐỘNG CỦA VIỆN NIÊN KHÓA 1961-1962 ● KẾT QUẢ CÁC KỲ THI CUỐI NĂM TẠI CÁC TRƯỜNG ĐẠI-HỌC HUẾ


*VIỆN ĐẠI-HỌC HUẾ*

*Chủ trương biên-tập:* **TRẦN-VĂN-TOÀN**

# Mục-Lục


| | | |
|---|---|---|
| THÂN-VĂN-TƯỜNG | *KARL JASPERS HAY LÀ THẢM TRẠNG CỦA TRI THỨC TRONG THÂN PHẬN CON NGƯỜI* . . | 5 |
| HOÀNG-CHÂU-THANH | *THIÊN NHIÊN TRONG THI CA HÖLDERLIN* . . . . . | 25 |
| BERGSON | *MỘNG* . . . . . | 49 |
| THANH-LÃNG | *TIỂU THUYẾT VIỆT-NAM THỂ HỆ 32-45* . . . . . | 67 |
| ĐỖ-LONG-VÂN | *LƯỢC TRÌNH VỀ CÔNG DỤNG DUY VẬT SỬ QUAN TRONG VĂN HỌC SỬ* . . . . . | 84 |
| TRẦN-KINH-HÒA | *LÀNG MINH-HƯƠNG VÀ PHỐ THANH-HÀ THUỘC TỈNH T. T.* | 96 |
| PHAN-VĂN-THIẾT | *TỪ CÁ-THỂ-HÓA ĐẾN NHÂN CÁCH HÓA CHÍNH QUYỀN* . . | 122 |
| ĐẠI-HỌC | *ĐỜI SỐNG VIỆN ĐẠI-HỌC HUẾ* | 132 |



*Thư từ, bài vở gửi về* : Ông TRẦN-VĂN-TOÀN

*Giao dịch cùng tòa báo* : Ông NGUYỄN-ANH

Bưu-phiếu và Ngân-phiếu gửi về :

Linh-mục CAO-VĂN-LUẬN

TẠP-CHÍ NGHIÊN-CỨU ĐẠI-HỌC HUẾ

***Tòa-soạn và Trị-sự** : Số 20, đường Lê-đình-Dương HUẾ*

Số hóa bởi Trung tâm Học liệu - Đại học Huế và Tạp chí Khoa học - Đại học Huế


# ĐẠI-HỌC

TẠP CHÍ NGHIÊN CỨU CỦA VIỆN ĐẠI-HỌC HUẾ


## CÙNG QUÍ VỊ ĐỘC-GIẢ

*Tạp-chí Đại-học đã gần được bốn tuổi. Từ ngày có nó cho đến nay, ông* **Nguyễn-văn-Trung**, *chủ-trương biên-tập, đã có công lớn trong việc gây dựng cho nó. Nhưng gần đây, vì phải lĩnh trách nhiệm mới ở Viện Đại-học Sài-gòn, ông* **Nguyễn-văn-Trung** *không thể thường xuyên ở Huế để tiếp tục đảm đang công việc. Vì thế ban biên-tập của Tạp-chí Đại-học phải được tổ-chức lại. Và từ nay ông* **Trần-văn-Toàn** *sẽ phụ-trách việc chủ-trương biên-tập.*

*Vì có sự thay đổi ấy và vì những khó khăn ngoài ý muốn chúng tôi, Đại-học số này phải ra muộn hơn mọi khi. Chúng tôi xin chân thành cáo lỗi cùng quí-vị.*

**ĐẠI-HỌC**

# *Karl Jaspers*
# *hay là thảm trạng của tri thức*
# *trong thân phận con người*

Ngay từ những bước đầu trên con đường nghiên cứu triết-lý, nghĩa là ngay từ lúc ông vừa dạy học vừa học hỏi thêm, từ năm 1921-1937, ông Jaspers đã thắc-mắc về vấn-đề đi tìm một phương-pháp nhận-thức thực thụ. Với ông, triết lý đến thời ông cũng vẫn chưa cho ta có « một nhận định về thực tại ». Thắc mắc trên càng trở nên gay gắt trước những kinh nghiệm đau đớn ông thâu lượm được trong cuộc thế chiến thứ nhất. Ông viết : « Vì những biến cố lịch-sử ấy, mọi vấn đề đều đạt đến một chiều sâu mới mẻ. Những đảo lộn tàn bạo trong lúc ấy đã làm xuất hiện một cách minh thị những gì trước đây vẫn bưng bít về nền tảng và điều kiện của mỗi vật hiện hữu. Đời sống hoan lạc hồi tiền chiến, chất phác cả ở lãnh vực tinh thần cao siêu nhất, không còn mong có ngày trở lại nữa. Triết lý ở căn bản của nó trở nên một cái gì quan trọng hơn bao giờ hết ».

Các tác phẩm của ông Karl Jaspers có tính cách triết lý đều xoay quanh thắc mắc nói trên. Cứ đọc lên nhan đề các tác phẩm ấy ta sẽ thấy rõ. Triết lý (1932); Lý trí và Hiện-hữu (1935); Triết học hiện sinh (1938); Chân-lý (1947); Lòng tin tưởng triết lý (1948).

* * *

Với ông Karl Jaspers, triết lý không phải là tri thức về một hình ảnh nào đó của vũ trụ, cũng không phải là một lý-thuyết về tri thức hay một nghiên-cứu về các hệ thống và môn phái triết học. Triết lý là sự ngạc nhiên của con người trước chính đời sống của mình. Vì thế, tư tưởng triết lý phải là một tư tưởng thực tế, nghĩa là không nhằm vào một khách thể mà tôi không liên can gì đến, nhưng nhằm vào chính hữu thể và bản thân tôi.

Như vậy, làm triết lý không phải là tìm hiểu vũ-trụ, nhưng là tìm hiểu về chính cuộc hiện sinh của ta. Người có óc triết lý nghi vấn về tự chính

mình và đặt chính thân phận mình ra mà nghiên-cứu. « Triết lý đưa đến chính bản thân ta ». Nó không được bày đặt nên điều gì mới lạ, nhưng phải là ý thức của mỗi người chúng ta về hiện hữu và đời sống của mình. Vì thế nên triết lý bao giờ cũng đưa con người đến lo âu vì nó làm cho ta nhận thấy mình luôn luôn bị lệ thuộc vào thời gian và cảnh huống: tôi sinh ra ở một dòng giống trong một quốc gia, ở một thời đại... nói tóm lại, tôi không có quyền lựa chọn vị trí tôi có trong vũ trụ. Còn có thể nói được rằng: tôi là chính vị trí của tôi. Thực vậy, tôi chỉ hiện hữu vì tôi đã sát nhập vào một hoàn cảnh lịch sử nhất định. Dù tôi có gồm chứa mọi khả thể (possibilités), nhưng nếu tôi chưa tham dự vào một khả thể nào một cách cụ thể thì tôi cũng vẫn chưa là gì trong vũ trụ hết. Tôi chỉ hiện hữu khi tôi là anh A hay anh B với những hạn định rõ rệt.

Cuộc hiện sinh không những lệ thuộc vào cảnh huống, nó còn xuất hiện như một đảo lộn trong thực tại nữa, vì nó làm cho sinh ra mọi thứ mâu thuẫn trong vũ trụ. Không có sự thiện nếu không có sự ác, không có sự chân nếu không có sự giả dối, không có sự sống nếu không có sự chết. Hạnh phúc nối liền với đau khổ, sự thành công nối liền với hiểm nguy và thua thiệt... bất cứ ở một vị trí nào, tôi cũng thấy có một giới hạn đứng chận lên trước mắt tạo nên bởi một trạng thái mâu thuẫn. Chính vì thế mà hữu thể toàn diện và thuần túy thì không bao giờ ta có thể nhìn thấy được. Chính cũng vì thế mà mọi suy tư siêu hình đều thất bại trước Hữu thể. Nhưng nhờ có sự thất bại trên nên con người mới ý thức được cuộc hiện sinh của mình.

Triết lý đặt nền tảng ở ý thức của con người về cuộc hiện sinh của mình, vì thế nguồn gốc của triết lý là con người. Tất cả những gì có thể hiện hữu cũng chỉ có thể trở nên thực tại *trong* và *qua* con người: lãng quên con người, tất yếu người ta phải bước đến hư vô.

Nhưng con người là gì? Là một hữu thể không tự túc và không đóng kín. Vì thế, con người không thể tách biệt với siêu việt được, và cũng vì thế, khi hỏi con người là gì thì cũng phải hỏi: siêu việt là gì?

Như vậy thái độ duy nội tại chối bỏ mọi siêu việt và thái độ thần bí chối bỏ mọi giá trị nhân loại đều phải gạt bỏ.

Nhưng con người chỉ có thể nói về siêu việt bằng ngôn ngữ nhân loại, vì thế nên Thượng-đế với con người cũng chỉ hiện hữu theo như những

trạng thức (modes) mà ngài xuất hiện trong vũ trụ và cũng chỉ được diễn tả theo như ngôn ngữ của nhân loại. Nói khác đi, với con người, Thượng đế chỉ xuất hiện trong những trạng thức mà con người có thể quan niệm được. Những trạng thức ấy vừa giúp ta lĩnh hội phần nào về Thượng-đế, vừa che giấu ngài đi phần nào, vì Hữu thể bao quát hết mọi vật nhưng không có vật nào bao quát được hữu thể, nên mọi ngôn ngữ loài người đều bất lực để diễn tả đầy đủ về Thượng đế. Chính vì thế mà Hữu thể không có thể khách quan hóa được, vì có thể khách quan hóa được tức là có thể hiểu biết, mà đã có thể hiểu biết được một cách khách quan thì không còn là hữu thể nữa.

Chúng ta chỉ có thể tri thức về từng giai đoạn và về từng phương diện của hữu thể thôi. Mỗi giai đoạn và mỗi phương diện mà ta hiểu biết về hữu thể là một nhãn giới của tri thức ta. Sinh hoạt của tư tưởng là tiến từ một nhãn giới chật hẹp đến một nhãn giới rộng rãi hơn với hy vọng một ngày kia sẽ đạt đến một nhãn giới bao quát được cả hữu thể. Nhưng nếu tư tưởng vượt bực chính mình luôn luôn, tư tưởng không bao giờ ra được ngoài nhãn giới Hữu thể. Vì thế, trong cố gắng tiến tới mà không bao giờ tới đích, con người có thể chán nản rồi bỏ không chịu tìm hiểu xa hơn cuộc hiện sinh của mình nữa. Sự đầu hàng này làm cho con người rơi vào một đời sống tầm thường nông cạn không còn cho họ có ý thức về chính đời sống của họ là gì nữa.

Vì thế, sống cuộc hiện sinh của ta là cố gắng tiến tới gần hữu thể. Nhưng ta càng tiến sâu trong cuộc hiện sinh thì Hữu thể lại càng lánh xa khỏi ta, vì vô cùng thì dẫu ta có tiến xa đến đâu cũng vẫn không đạt tới được. Trong lúc tiến lên chinh phục vô cùng, bao giờ con người cũng vẫn thấy mình bị tù hãm trong một cảnh huống. Con người luôn luôn thất bại trong công cuộc chinh phục Siêu-việt.

Lý do là Hữu thể bao giờ cũng siêu thăng trí tuệ tư tưởng (la pensée pensante). Vì thế nên khi trí tuệ tư tưởng thì nó phải luôn luôn tự phủ nhận mình vì nó luôn luôn vượt khỏi mình. Hữu thể luôn lánh xa ở trước mặt là động lực khích thích tư tưởng hoạt động. Kết quả là: trong lúc tư tưởng tự phủ định lại là lúc nó khẳng định về sự hiện hữu của mình.

Sống cuộc sinh tồn là sống tần kịch nói trên của trí tuệ và nhận biết rằng tư tưởng luôn luôn bị thất bại. Nói khác đi, sống cuộc sinh tồn của

mình là ý thức rằng nhãn giới của mình cũng bao la như nhãn giới của Hữu thể nếu ta lật đổ được cảnh huống hiện tại nó giới hạn ta. Tư tưởng gắn liền với cuộc hiện sinh trong bước tiến đến Siêu-việt, nhưng trong cuộc hiện sinh, con người không thể gặp được Siêu-việt, vì mỗi vật hiện sinh là một nhãn giới có cùng và một cảnh huống nhất định trước vô cùng: mỗi vật hiện sinh đều khép kín trong cô liêu của mình trước Siêu-việt.

Nguyện vọng của con người là hiểu biết quán triệt Hữu thể; nguyện vọng ấy sâu xa không có mãnh lực nào xóa nhòa đi được, nhưng cũng sẽ không bao giờ được phỉ nguyền. Vì thế một nền triết-học chân chính không thể là những lời giải đáp sẵn có như triết học giáo điều, nhưng là những vấn đề; hay nói đúng hơn, là chính vấn đề vì nó là một mời gọi sưu tầm chân lý, mà chân lý thì không ai có thể quả quyết rằng mình đã *có* được.

Như vậy, triết lý biểu hiệu cho tấn kịch của con người cố gắng vươn lên một Siêu việt luôn luôn lánh xa ở trước mặt mình. Cái gì thúc đẩy con người chính là sự thất bại của mình. Các triết gia bác học dù có thu lượm được những kết quả rực rỡ đến đâu trong sưu tầm của mình, khám phá của họ cũng chỉ là những khám phá về từng phần từng mảnh của một toàn thể: không bao giờ con người có thể nhốt vào trong một công thức trọn vẹn cả Hữu thể được. Vì thế làm triết lý là ý thức về sự thất bại luôn luôn của tư tưởng trước Siêu việt; ý thức ấy trái hẳn với thái độ nhóm duy tâm muốn « thượng đế hóa bản ngã » và coi « ego cogito » như nguồn mạch của mọi chân lý.

Ta không được lầm lẫn tri thức khoa học với tri thức triết học. Khoa học không cho ta biết gì về chính vũ trụ, nó chỉ cho ta biết một hình ảnh về vũ trụ thôi. Lý do là: nhãn giới của vũ trụ cũng vẫn chính là nhãn giới của Hữu thể, vì thế mọi nhận thức con người có về vũ trụ cũng vẫn ở ngoài vũ trụ như nó ở ngoài hữu thể. Ta không thể biết được rằng hữu thể là gì nên ta cũng không thể biết được rằng vũ trụ là gì. Vả lại, trong phương pháp khoa học, không ai chú ý tới cái « tôi » đang nghiên cứu và đời sống của cái « tôi » ấy. Nói tóm lại, khoa học không nhìn toàn diện vũ trụ, nhưng chỉ nhìn từng phần từng mảu. Khoa học chỉ chú ý đến bản tính sự vật còn những vấn đề liên quan đến con người và cuộc hiện sinh của họ thì khoa học không đả động đến. Khoa học ở tự nó cũng không

có một ý nghĩa và không quả quyết gì rằng nếu ta nghiên cứu khoa học hay không thì ta có thêm bớt một giá trị nào không.

Mà cả về bản tính sự vật, khoa học cũng không đem lại được một lời giải đáp tối hậu. Bất lực trên thêm vào bất lực chuyển thông tư tưởng giữa người này với người khác đặt con người vào một tình trạng ngu muội khá thảm khốc. Để ra khỏi tình trạng ấy, không phải biết vâng theo một phương pháp và những qui luật luận lý là đủ; để đạt tới chân lý, người ta không có thể nhờ ở các khoa học về chân lý được: chân lý không phải là một thực tại khách quan.

Nhưng nếu trước những vấn đề muôn đời thiết yếu, khoa học hoàn toàn bất lực thì làm sao khoa học lại có thể lôi cuốn nhiều người hâm mộ đến thế và lại ảnh hưởng sâu rộng vào đời sống hiện đại như vậy? Ông Jaspers công nhận rằng: trong tình trạng phức tạp của thế giới chúng ta, nhất là từ một thế kỷ nay, khoa học và kỹ thuật đã chi phối sâu xa cuộc nhân sinh; thái độ nội tâm của con người lệ thuộc vào nội dung tri thức họ có: họ chỉ có thể hiểu biết vận mệnh thế giới khi họ hiểu biết khoa học. Vì thế, ngày nay, miễn cưỡng ta phải hiểu khoa học nếu ta không muốn thoái hóa. Sự kiện trên chứng tỏ chỉ có thể có một ý thức sâu sắc về cảnh huống lịch sử *qua* và *trước* khoa học. Nhờ có hiểu biết khoa học ta mới thực thụ sống trong cảnh huống tinh thần của thời đại ta.

Dầu sao, cuộc hiện sinh quan niệm như một bước tiến không ngừng đến hữu thể không thể nhận biết được nhờ ở cách tư tưởng theo khoa học. Khoa học không phải là triết lý. Tuy nhiên ta phải thêm ngay rằng: khoa học luôn luôn đi liền với triết lý như một dụng cụ, vì thế, nếu triết lý và khoa học biệt lập, bao giờ chúng cũng có một tương quan chặt chẽ.

Thái độ trên của ông Karl Jaspers về khoa học bao hàm một bình luận đối với hai nhóm triết gia thực chứng nghiệm và duy tâm. Với nhóm thực chứng nghiệm, vì họ coi tư tưởng như một cái gì hoạt động máy móc và tri thức như một cái gì hoàn toàn khách quan. Với nhóm duy lý vì họ coi cuộc hiện sinh như một sự vật có thể lĩnh hội được và hữu thể như một cái gì có thể quán triệt và chứng minh được.

Với ông Jaspers, bản ngã không có khách thể tính của sự vật.

Hiện hữu là tiến từ hữu thể mình có đến Hữu thể, nhưng hữu thể của ta có thể nhận biết được không? Theo ông Jaspers, thì hữu thể của ta có thể nhờ trực giác mà nhận biết theo ba cách:

a) Theo hiện sinh bên ngoài (Dasein). Tôi biết tôi có thể xác, cơ quan, ý thức, sự sống... Đã rõ là cách hiểu biết này không làm cho hữu thể tôi trùng với Hữu thể được. Theo cách tri thức này, nhận biết tôi đồng nghĩa với khách quan hóa bản thân tôi, phản tĩnh (re flexion) về bản thân tôi và nhìn hình bóng nó như ở trong một tầm kiến. Làm như vậy, vô tình tôi đã biến bản thân tôi thành một đối tượng cho chính tôi. Tất cả những gì thuộc về tôi đều trở nên những sự vật (res) mà tôi nghiên cứu, nghĩa là những sự vật ở ngoài tôi, ẩn sau bản ngã của tôi đã trở nên khách quan vì hoạt động nhận thức của mình.

Theo cách tri thức này, tư tưởng là « chiếu sáng vào cuộc hiện sinh » (Existenzerhellung). Nhưng sự « chiếu sáng » ấy không bao giờ giải thấu đến thực tại phổ sinh vì chiếu sáng vào cuộc hiện sinh đã bao hàm một hoạt động khách quan hóa rồi. Thực vậy, cuộc hiện sinh mà tôi đang tìm hiểu cho tôi đã vì việc tôi tìm hiểu mà không còn phải là cuộc hiện sinh cụ thể của tôi trong lúc này nữa. Cuộc hiện sinh của tôi không có bao giờ trở nên đối tượng tư tưởng cho tôi được, vì thế tuy nó là nguồn mạch mọi tư tưởng và hoạt động của tôi, khi tôi nói về nó thì mọi từ ngữ tôi quen dùng đều vô nghĩa. Tôi chỉ là tôi khi tôi không biến thành một đối tượng, nhưng như vậy tôi không nói được rằng tôi là vật gì cả.

Nói tóm lại, nhận thức theo khách quan hóa về hữu thể của tôi không làm cho tôi khám phá ra Hữu thể.

b) Theo ý thức chung (Bewusstsein ueberhaupt). Ông Jaspers phân biệt ý thức làm hai loại:

1) Ý thức cá nhân hay là cách nhận thức và ước lượng giá trị sự vật của riêng mỗi người chúng ta. Đã rõ là cách nhận thức này không có thể đạt đến toàn diện của Hữu thể.

2) Ý thức chung hay cách nhận thức trong đó con người coi sự vật như những đối tượng của kinh nghiệm và tư tưởng. Chính ý thức này đã tạo nên một tri thức có giá trị chung cho hết mọi người và vì đó đã làm xuất hiện khoa học. Nhưng vì trong ý thức này, thực tại trở nên đối tượng

của kinh nghiệm và tư tưởng nên không còn là thực tại thực sự nữa, nhưng đã biến thành những mô thức nghĩa là những lăng kính trong đó ta nhìn thực tại.

c) Theo tinh thần (Geist). Cách tri thức này bao gồm tất cả các cách nói trên, nhưng đã thăng siêu các cách ấy. Nhất là nó đã tránh được tính cách trừu tượng và siêu thời gian của ý thức chung để nhận biết sự vật trong biến đổi lịch sử cụ thể của chúng. Nhưng tuy có hoàn bị hơn, cách tri thức thứ ba này cũng vẫn chưa cho phép ta nhìn thấy « bao bọc toàn diện » (das Umgreifende). Thực vậy, cái nhìn của tinh thần tuy đã bao la, nhưng vẫn là một cái nhìn, vì thế vẫn phải có một cảnh tượng thấy ở trước mặt. Để nhìn thấy cảnh tưởng ấy, tôi phải hòa mình vào cảnh tượng ấy, vì thế tôi không còn thấy chính mình tôi nữa.

Trình bày về ba cách nhận thức ở trên tuy sơ lược nhưng cũng đủ để ta nhận thấy đó là bình luận về ba cách quan niệm tri thức của nhóm thực chứng nghiệm, của ông Kant và của ông Hegel. Ông Jaspers coi ba cách ấy là ba « ngộ giác » của tri thức tuyệt đối.

Với ông Jaspers, tri thức hoàn bị nhất là cuộc hiện sinh (Existenz) Tri thức ấy vừa là một tìm hiểu về mình vừa là một đảm nhận tự ý. Tri thức ấy không phân chia chủ thể khách thể, vì thế không có đối tượng, nên ta không thể đo lường và thí nghiệm được. Nhưng nó có tính cách hoàn toàn tự do vì nó chỉ lệ thuộc vào lịch sử, nghĩa là nó chỉ thành hình với thời gian. Lịch sử tính của nhận thức này vừa đặt nó ở trong và ở ngoài thời gian vì lịch sử tính tổng hợp cả vô cùng và thời gian. Chính vì thế mà ta không có thể tư tưởng về cuộc hiện sinh được. Nhưng không có thể tư tưởng được không đồng nghĩa với phi lý vì phi lý là một cái gì tiêu cực mà lịch sử tính lại là một cái gì tích cực.

Cuộc hiện sinh của con người bao giờ cũng đặt vào trong một cảnh huống; cảnh huống ấy dồn con người vào trong những giới hạn như sự chết, sự bệnh tật, sự thất vọng... những giới hạn ấy là như những bức tường định mệnh đã dựng nên cho ta vấp phải. Nhưng không vì thế mà cuộc hiện sinh mất tự do vì tự do ở đây là tự do phổ sinh, không liên hệ gì đến vấn đề lệ thuộc hay không vào những qui tắc, giới hạn. Nhưng tự do ấy cũng không chứng minh được vì nó không có thể khách quan hóa được.

Con người chỉ ý thức về tự do ấy trong lựa chọn phổ sinh, nghĩa là trong quyết định trở nên chính mình.

Cuộc hiện sinh là một nghịch lý gồm đầy mâu thuẫn. Những phần đề nối tiếp nhau và thu hút lẫn nhau: tự do đi liền với tất yếu, vô cùng đứng cạnh thời gian, hữu thể sánh đôi với phi hữu thể, thông cảm gắn gũi cô đơn... nói tóm lại, cuộc hiện sinh thật là bi đát; nhưng chính sống cuộc bi đát ấy mới làm cho ta hiện sinh thực thụ. Trái lại, nếu ta để cho các mâu thuẫn nói trên san bằng một cách giả tạo như hình ảnh vũ trụ trong một tầm kiến thì lúc đó cuộc hiện sinh không còn đích thực nữa.

Nhưng cũng vì thế, để thấu hiểu phần nào cuộc hiện sinh, ta phải đặt nó đối diện với Siêu việt. Lý do là vì ta chỉ thấy xuất hiện tự do nguyên thủy và thực thụ trước Siêu việt. Con người cần phải siêu thăng cảnh huống bên ngoài và thu hồi bản ngã tản mác trong vũ trụ khách quan để lựa chọn hiện hữu bất khả khách thể hóa của mình và đảm nhận thân phận của cá nhân mình. Nói tóm lại, để có một tri thức thực thụ, ta phải khám phá ra mình là hiện hữu. Khám phá ấy cũng cho ta khám phá ra tự do vì tự do chỉ xuất hiện trong cuộc hiện sinh. Sau hết, khám phá ấy cho ta thấu hiểu cảnh huống nguyên thủy của ta là ta không được định đoạt gì về cuộc hiện sinh của ta, nhưng ta chỉ đảm nhận một cái gì đã định đoạt rồi như một định mệnh (destin).

***

Để có thể thấu hiểu được những cách hiện hữu của hữu thể của tôi, tôi cần phải nghiên cứu sự cảm thông (communication), vì tôi chỉ thực thụ là tôi trong tương quan với tha nhân. Ông Jaspers cho rằng một cá nhân đơn độc không có thể nhờ ở tự mình mà thành người được. Nhờ có cảm thông, tôi có thể bộc lộ với tha nhân, và tha nhân có thể bộc lộ với tôi về bản thân của mình, sự trao đổi trên bắc cầu nối liền tôi với tha nhân. Như vậy, cảm thông là một cái gì thiết yếu ở vật hiện sinh; nhưng cũng như có ba cách nhận thức, ông Jaspers cũng chia cảm thông làm ba cách:

a) Cảm thông theo thực tại là lối cảm thông bề ngoài trong những hoạt động để phục vụ một xã hội khách quan: mọi người đều nhận biết và đồng ý về những sự tiện lợi cho họ.

b) Cảm thông theo ý thức chung là có cùng một mô thức chung để nhận biết sự vật: mọi người đều đồng ý về giống loại phân chia trong khoa học nhờ ở hoạt động trừu tượng và tổng quát hóa của trí tuệ.

c) Sau hết cảm thông theo tinh thần. Nhờ có cảm thông này, mỗi cá nhân hòa mình vào toàn thể và cảm thông như là những cơ quan trong cùng một thân thể.

Ba hình thức cảm thông trên đều không hoàn hảo vì mỗi hình thức chỉ làm xuất hiện được *một* chân lý; không hình thức nào có thể cho ta chân lý trọn vẹn, nghĩa là làm cho ta hiểu về cuộc hiện sinh trước Siêu việt. Chân lý thứ nhất gọi là sự ích lợi, chân lý thứ hai gọi là chân lý khoa học và chân lý thứ ba gọi là duy nhất tinh thần, nhưng ba chân lý ấy đều không phải là chân lý tuyệt đối. Những lý do trên giải thích tại sao chân lý chúng ta có luôn luôn bị phân chia ra làm nhiều quan điểm, trong mỗi quan điểm ta có thể quả quyết là đúng một phần nào nhưng chân lý trọn vẹn thì ta không bao giờ đạt đến được. Vì thế nên không có một chân lý nào có thể coi như một tín điều. Ông Jaspers cho rằng: nếu bỏ được óc tín điều cố chấp thì con người sẽ hiểu nhau hơn.

Dẫu sao, ông Jaspers cũng vẫn tưởng rằng người ta có thể có một cách cảm thông đích thực: đó là sự cảm thông phổ sinh hay quá trình đề xuất hiện và thực hiện của bản ngã trong đó vật hiện sinh phải chiến đấu để trung thành với chính mình.

Trong cuộc chiến đấu nói trên, mỗi vật hiện sinh đều cống hiến cho kẻ khác. Chiến đấu ở đây không phải là để thống trị hay thắng trận, nhưng là để làm nảy nở cuộc hiện sinh của mình nhờ ở sự cởi mở và hiến dâng cho tha nhân. Vì thế, ta không thể lợi dụng tha nhân, coi họ như những dụng cụ để ta dùng mà đạt đến một địa vị ích kỷ; trái lại, ta phải coi tha nhân như một cái gì ở tự nó có một giá trị ta phải tôn trọng và một mục đích ta có bổn phận giúp đỡ họ thực hiện. Các nhân vị tuy có nhiều nhưng vẫn giữ được tính cách *độc nhất, đặc biệt*. Dẫu sao, các nhân vị ấy không cô đơn vì cùng có một ý hướng là tiến đến Hữu thể duy nhất. Sự đồng tâm nói trên làm cho các nhân vị tách biệt có một mối liên lạc làm cho chúng duy nhất phần nào. Mối liên lạc ấy mỗi lúc một siết chặc khi các nhân vị tiến gần tới Hữu thể là duy nhất tinh thần thăng siêu. (Einzigallgemeine).

Nhưng theo ông Jaspers thì rút cuộc cả hình thức thông cảm sau này cũng thất bại vì thất bại là yếu tố thiết yếu không tách khỏi bản tính của cuộc hiện sinh được: trước Hữu thể, vật hiện sinh bao giờ cũng còn cá tính của mình. Trong cô liêu, vật hiện sinh luôn luôn đi tìm vật nó không thấy được.

* * *

Lý thuyết về cảm thông của ông Jaspers sẽ dễ hiểu hơn nếu ta biết phân biệt ông có về tri năng (Intellect) và lý trí (Vernunft).

Ông Jaspers cho rằng chân lý có một ý nghĩa bao hàm hơn là những điều ta biết chắc là thật vì sự chân xác khoa học không phải là tất cả chân lý. Sự chân xác trên có một giá trị phổ quát thực đấy, nhưng sự phổ quát ấy chỉ dành riêng cho một loại trí tuệ nhất định chứ không phổ biến cho khắp mọi người. Với loại trí tuệ trên thì chân lý ở như sự chân xác, còn các yếu tố khác như tâm tình, bản năng, chủ quan tính.... thì đều là phi lý. Phân biệt trên đưa đến kết quả này: tùy theo trường hợp màu sắc triết lý, người ta có thể cho cũng một điều là sai hay là đúng. Nhóm duy lý tôn sùng sự chính xác, trái lại nhóm duy sinh tôn sùng tâm tình và chủ quan tính.

Nhưng chân lý đâu có phải chỉ là sự chân xác khoa học hay chủ quan tính: con người chỉ ý thức được rõ ràng nhờ ở những từng trải vừa nhiều vừa dị biệt về cuộc hiện sinh. Vì thế, ngoài sự chân xác khoa học, để có chân lý, còn phải có sự cảm thông nữa. Hữu thể không phải là một đối tượng, vì thế ta không thể căn cứ ở khách quan tính mà tìm hiểu nó được. Tri thức khách quan cống hiến cho ta những sự vật có một nhãn giới đóng kín, nhưng tổng số các sự vật có nhãn giới đóng kín cũng vẫn không làm cho ta thoát khỏi nhãn giới để đạt đến toàn diện Hữu thể. Cần phải có Siêu việt xuất hiện trong viễn tượng của vật ta tri thức, thì ta mới thấu hiểu phần nào về nó. Nhưng tri năng và khoa học không tạo được điều kiện trên, chỉ có triết lý mới hướng vật tri thức về Siêu việt. Nhờ có triết lý, ta mới có sự cởi mở cần thiết để đón nhận lời nói của tất cả những gì hiện hữu và thu hút về ta những gì xa lạ để có một tương quan thực thụ với muôn vật. Hoạt động cởi mở trên, ông Jaspers gọi là « lý trí » (Vernunft) Như vậy, « lý trí » khác hẳn với « tri năng » và là điều kiện để đi đến chân lý.

Nói như trên không phải là quả quyết rằng chân lý của « lý trí » phi bác chân lý của « tri năng ». « Lý trí » cũng phải căn cứ vào chân lý của « tri-năng », nhưng « lý trí » phải vượt lên trên mọi nhãn giới đóng kín để có ý thức rằng chân lý không lệ thuộc vào một hệ thống nào. « Lý trí » bao giờ cũng sẵn sàng đón nhận mọi hình thức kinh nghiệm về hữu thể, kể cả những hình thức phi lý thuộc đam mê, cảm tình. « Lý trí » cũng không chối từ đức tin tôn giáo, nhưng nó không riêng khép kín ở một hình thức nào; thái độ nó có là sự khoan hồng, sẵn sàng chấp nhận những sự hòa hợp cũng như những điều phản trái. Vì thế, « lý trí » là một sức thu hút tương tự như nam châm tụ tập được những gì lẽ loi rải rác. « Lý trí » xuất hiện cả ở những nơi duy nhất xem ra bị đổ vỡ để làm cho nó một chân lý ngay ở sự đổ vỡ ấy, vì nó không muốn để cho sự đổ vỡ trên biển nên một sự đổ vỡ siêu hình.

Lý trí không bao hàm được siêu việt, nhưng nó cũng làm cho Siêu-việt hiện diện trong cuộc hiện sinh nhờ ở những biểu hiệu nó cống hiến về hữu thể. Vì lý do vừa nói nên « lý trí » và cuộc hiện sinh có liên hệ mật-thiết với nhau. « Cuộc hiện sinh chỉ có thể thấu hiểu được nhờ ở lý trí và lý trí chỉ có một nội dung nhờ ở cuộc hiện sinh ».

Nhưng trình độ nhận thức sáng sủa nhất mà cuộc hiện sinh thực hiện được nhờ ở « lý trí » chỉ có một giá trị thực sự vì nó cho ta thấy rõ sự bất lực của « lý trí » ở trước Siêu-việt. Ý thức về sự bất lực nói trên đã làm cho cuộc hiện sinh trở nên thực thụ là chính mình một cách rứt khoát hơn. Nói khác đi, ý thức ấy làm cho vật hiện sinh biết rằng mình thất bại trước Siêu-việt, và ở vị trí của mình, chỉ còn một cách là nhắm mắt « nhảy vọt ». Bước nhảy vọt ấy không làm ta rơi *vào* nhưng rơi *trước* Hữu thể.

Như trên, ta thấy rõ con đường đi đến chân lý khác với con đường vạch ra bởi khoa luận lý sẵn có. Ông Jaspers công nhận khoa luận lý của ông khác hẳn khoa luận lý của nhóm chủ lý, vì trong khoa luận lý của ông, các nguyên lý là những nghịch lý và mâu thuẫn; nói khác đi, khoa luận lý của ông là phi luận lý vì với ông con người chỉ hữu lý khi nào lý trí « căn cứ ở phi lý » và chỉ đi đến kết quả khi nào suy luận thất bại. Thực vậy, một nền triết học phổ sinh phải kết thúc bằng sự thất bại vì tri thức phổ sinh ở tại nhìn biết thất bại của ta trước Hữu thể.

Luận lý phi lý trên đưa đến kết quả đầy nghịch lý này là: tôi và tha nhân cảm thông ở những sự hiểu biết ít hơn ở những sự không hiểu biết,

vì sự không hiểu biết mới chính là hữu thể. Chính ở như ý thức chung về sự không hiểu biết nói trên mà ta có cảm thông phổ sinh: mọi người đều cảm thấy hợp nhất trước Siêu việt vì ai ai cũng biết rằng mình cũng thất bại như người khác.

Nhưng giây liên lạc trên cũng vẫn là một cô liêu: thực vậy, trong cuộc hiện sinh, chỉ có cảm thông thực sự trước hữu thể, nhưng trước hữu thể con người đã phải kinh nghiệm cô liêu rồi. Như vậy, ta chỉ nhận thấy ý nghĩa sâu xa của cuộc hiện sinh khi ta đứng trước hữu thể, nhưng đứng trước hữu thể thì mọi tri thức đều bị cắt đứt, kể cả tri thức theo « lý trí ». Bao lâu tôi còn tư tưởng, tôi chỉ đứng trước một cách xuất hiện của hữu thể; để đạt đến hữu thể toàn diện, tôi phải rứt bỏ mọi tư tưởng. Thực vậy, để vật hiện sinh có thể vừa đứng trước chính mình vừa đứng trước siêu việt, chỉ có một cách là cắt đứt mọi tư tưởng, vì hễ có tư tưởng là có tương quan chủ thể đối tượng.

Như vậy, chính là nhờ ở tư tưởng thất bại mà tôi thực hiện được chính bản thân tôi và tôi khám phá ra định mệnh của tôi. Chính lúc tôi đã mất hết mọi khả thể để đạt đến Tuyệt đối với cách hiện hữu của hữu thể tôi mà tôi đã khám phá ra khả thể duy nhất để đạt đến Toàn thể. « Tư tưởng đặt nền móng ở sự bất lực của mọi cảm thông trở nên tư tưởng hoàn hảo, và tư tưởng đặt nền móng ở sự thất bại của mọi hình thức chân lý trong vũ trụ đạt đến thực sự Siêu-việt và là một chứng minh về Thượng-đế ».

Trước Siêu-việt, vật hiện sinh mới nhận thấy mình chỉ là một khả thể thuần túy và vì đó là tự do hoàn toàn. Nói khác đi, trước Siêu-việt, vật hiện sinh mới biết mình có thể là tất cả vì chưa là gì hết. Ở tình trạng khả thể hoàn toàn như vậy, cuộc hiện sinh mới thực thụ là chính mình và mới biểu lộ đầy đủ lịch sử tính của mình. Trước Siêu-việt, mọi chân lý đều xuất hiện trong tính cách tương đối của chúng và cuộc hiện sinh là một cố gắng không ngớt để đạt đến duy nhất nguyên thủy. Nỗ lực trên, con người biết rằng không bao giờ thành công, nhưng họ vẫn cứ kiên gan theo đuổi. Vì thế, ta không hiện hữu *trong* nhưng *vì* hữu thể, nghĩa là ta luôn luôn cảm thấy mình đối diện với Hữu thể.

Đứng trước Siêu-việt, tôi vừa hiện hữu lại vừa không, vừa tìm thấy tôi, lại vừa mất tôi; vì trong hoàn cảnh đặc biệt này, tôi thấy lóe ra trong nháy mắt toàn thể không phân chia được. Nhưng Toàn thể ấy chỉ lóe ra

rồi lại biến mất nên nó vẫn là cái gì không thể cảm thông được. Vả lại, nếu cảm thông được, nó sẽ ở trong nhãn giới của ta và sẽ không còn phải là Toàn thể nữa. Tính cách chớp nhoáng trên làm nên khả thể tính và lịch sử tính của nó.

Siêu việt đã làm cho con người khám phá ra ý nghĩa sâu xa của thân phận làm người.

***

Theo ông Jaspers thị « lý trí » không thể giải đáp được câu hỏi: Hữu thể là gì? Câu hỏi ấy chỉ có một lời giải đáp gián tiếp trong cuộc hiện sinh. Vì kinh nghiệm sống ta sẽ thấy dạng dần vấn đề ở trên. Những giới hạn gặp thấy trong cuộc hiện sinh sẽ cho ta nhận thấy có một bên ngoài cũng như có một bên trong; những mâu thuẫn vấp phải trong tư tưởng sẽ cho ta kinh nghiệm rằng không phải mọi điều ta biết đều có lý do ở tự ta vì nếu nó có thì cũng có thể có một hiện tượng mâu thuẫn với nó thay vì nó. Những giới hạn và sự bất tất của các vật là một tang chứng có Siêu-việt. Nói tóm lại, tư tưởng không chứng minh được sự hiện hữu của Siêu-việt, vì các phạm trù của trí tuệ chỉ có thể áp dụng vào tri thức sự vật. Nhưng chứng nhân cho Siêu-việt là những thất bại của tư tưởng và những mâu thuẫn trong cuộc hiện sinh. Cũng một lý do, ta không chứng minh được có Thượng đế, ta chỉ gặp ngài trong cuộc hiện sinh, vì hiện sinh là thất bại trước Siêu-việt.

Như vậy, cuộc hiện sinh vừa khai quang cho ta vừa che giấu ta Siêu-việt: mỗi một nhãn giới là một hạn định, nhưng chính hạn định ấy cũng chứng thực rằng có cái gì ở bên kia giới hạn. Vì thế vũ trụ không thể chỉ nhìn theo như nó xuất hiện ở trước mặt ta, nhưng cũng phải nhìn ở cái gì sâu xa hơn sự hiện diện phơi bày; hữu thể hữu hạn và bất toàn có một tiếng nói huyền nhiệm về Hữu thể; tiếng nói ấy biểu lộ ra ngay trong cơ cấu của sự vật. Ông Jaspers gọi tiếng nói trên là tiếng nói bằng số (langage chiffré), nói khác đi, tiếng nói ấy không thể hiểu ngay được, nhưng phải có « thìa khóa » thì mới đọc được. Mỗi sự vật đều là một con số nhiệm mầu ta phải biết tìm ra ý nghĩa sâu xa. Làm triết lý, chính là công việc tìm hiểu ở trên. Theo nghĩa này, thì triết lý thật là khoa siêu hình học vì nó hoàn toàn đối lập với tri thức khách quan. Vì nhóm chủ lý muốn có một siêu hình học khách

quan mà họ đã biến Siêu-hình học nên một thần truyện thoại. Trong Siêu hình học, người ta chỉ có thể dùng một ngôn ngữ hình bóng.

Ta không có thể hiểu biết bằng tư duy ý nghĩa sâu xa của ngôn ngữ bằng số, mà lời nói sau cùng là *im lặng*. Các hệ thống triết lý vì thế chỉ có một giá trị tiêu cực: chúng chỉ có thể hướng về một cái gì không có thể tư tưởng bằng trí tuệ thuần túy được. Nhưng nếu như vậy, triết lý chỉ còn ba con đường:

a) Con đường siêu-việt hình thức: theo con đường này thì ta sẽ siêu thăng các phạm trù của trí tuệ và chính cuộc hiện sinh của ta nữa.

b) Con đường tương quan phổ sinh với siêu việt: con đường này gồm hai định luật sau đây:

1) Định luật về ngày: định luật này làm cho ta nhìn thấy trong cuộc hiện sinh sự trật tự, sự tin tưởng và sự hợp lý. Định luật này không giấu ta có sự chết, nhưng nó cho ta lòng say mê sự sống đến nỗi ta không còn lưu ý đến sự chết nữa và ta hành động như là ta không chết vậy.

b) Định luật về đêm: Định luật này cho ta nhìn cuộc hiện sinh như một vực sâu đầy tăm tối và huyền nhiệm vì nó chiếu dài lên đời ta hình bóng hãi hùng của sự chết sẵn sàng chờ đón ta ở cùng con đường đời.

Hai định luật trên chi phối cuộc hiện sinh của ta và làm cho ta vừa có can đảm để xây dựng những gì bền bỉ trong biến đổi của lịch sử vừa có ý thức sâu xa rằng mọi sự đều giả trá hư vô.

c) Con đường ngôn ngữ bằng số: trong ngôn ngữ này, ta không thể phân biệt hình bóng với sự nó ám chỉ được. Siêu việt ở trong con số, nhưng ta không đạt đến nó được. Cuộc hiện sinh chính là quyển sách để đọc ngôn ngữ bằng số. Ngôn ngữ ấy là một ánh sáng tối tăm chỉ báo điềm (annoncer) chứ không mạc khải (révéler) cho ta về Siêu-việt. Nó không phải là một chứng minh về hữu thể, nhưng nó làm cho hữu thể hiện diện với ta.

Trong ngôn ngữ bằng số, lịch sử, nghệ thuật, siêu hình... đều là những con số, nghĩa là đều là những chứng nhân chứ không phải là những chứng minh. Siêu hình là con số trên nhất, nhưng cũng vẫn chưa phải là con số định đoạt. Con số định đoạt là sự thất bại của siêu hình và của cuộc hiện

sinh khi con người nhìn thấy tư tưởng là ngu muội và cam nhận thất bại trong im lặng. Chính ở thất bại cuối cùng này mà con người đã gặp thấy thắng trận cuối cùng: thất bại của siêu hình đã cho họ khám phá ra những khả thể thực thụ trong cuộc hiện sinh.

Thất bại (Scheitern) đã được đề cập đến ngay từ những tác phẩm đầu tay của ông Jaspers trong lý thuyết về « cảnh huống giới hạn » (Grenzsituationen). Hữu thể chỉ xuất hiện trong những cảnh huống đặc biệt, nhưng cuộc hiện sinh không phải là một chuỗi vô tận những cảnh huống. Nó đã có một khởi điểm thì nó cũng sẽ có một cùng tận: bó buộc con người phải bước đến sự chết. Sự chết với con người là cảnh huống tối hậu (situation ultime). Nhưng tuy nó là cảnh huống tối hậu, nó đã hiện diện trong mọi cảnh huống rồi vì thế mọi cảnh huống khác đều tương đối đối với sự chết. Sự chết là chứng thực siêu hình về sự thất bại của mọi cảnh huống có cùng không có thể bao bọc được toàn diện của hữu thể. Thực vậy, mỗi cảnh huống chỉ cho ta biết một quan điểm về hữu thể thôi mà một tri thức thực thụ về hữu thể phải bao quát cả toàn diện của hữu thể. Tri thức toàn diện nói trên bao giờ cũng vấp phải giới hạn hoặc là của hữu thể trong thế gian hoặc là của hữu thể của chúng ta. Nói tóm lại, chân lý toàn diện về Hữu thể mà chúng ta có thể đạt đến được chỉ có thể là: lý trí phải mở rộng thênh thang để đón nhận hữu thể đến từ mọi ngã đường.

Như trên, ông Jaspers không công nhận một thái độ khép kín nào. Chỉ chấp nhận có đức Tin mạc khải (la Foi révélée) hay chối bỏ Thượng-đế cũng đều là những trạng thái đóng kín vì đều đặt một giới hạn giả tạo cho cuộc sinh hoạt của trí tuệ. Triết gia phải sống với tin tưởng riêng của mình (aus eigenem Glauben) và phải giữ cho trao đổi giữa cuộc hiện sinh và siêu việt không bao giờ gián đoạn. Ông Jaspers định nghĩa tin tưởng triết lý trên như sau: « tin tưởng là sức mạnh căn bản của con người, nó làm cho con người vượt lên trên chính mình để đạt đến nguồn gốc của hữu thể ».

Như vậy, ông Jaspers đã đặt nền tảng của cuộc hiện sinh ở lòng tin tưởng này cũng như ông Kant đã đặt nền tảng của « lý trí thực tế » trong « tin tưởng thuần lý ». Với ông, chính tin tưởng ấy sẽ đem lại cho con người sự tự do, vì đối tượng của nó là Thượng đế và Siêu việt vừa có tính cách tuyệt đối miễn cưỡng mà lại vượt lên trên khả năng hiểu biết của chúng

ta, nên chúng ta phải chấp nhận với ý chí. Nhờ có lòng tin tưởng ấy, con người sẽ có thể đạt đến hữu thể ở bản chất của nó, vì thế công việc của triết lý là làm cho lòng tin ấy dạng ra một ngày một hơn.

***

Chúng ta đã nhắc đi nhắc lại nhiều lần rằng: với ông Jaspers, Siêu-việt là một khả thể tuyệt đối và cũng là một bất lực của cuộc hiện sinh. Nhãn giới của hữu thể không phải là một nhãn giới mà một chủ thể tìm được một vị trí nhưng là một nhãn giới mà chủ thể thất vọng không có chỗ đứng. Siêu việt ấy vừa là siêu việt duy tâm của Kant vừa là sự thất bại của siêu việt ấy. Thực vậy, siêu việt duy tâm coi chủ thể như trung tâm duy nhất để thực hiện sự đồng nhất hoàn hảo giữa nhận thức và thực tại. Nhưng ông Jaspers đã biến siêu việt trên thành khả thể tuyệt đối nơi vật hiện sinh; kinh nghiệm phổ sinh chứng tỏ khả thể ấy không thực hiện được gì và chỉ là khả thể bất khả thể (possibilité impossible). Với ông, nhãn giới của tri thức nội tại trong bản ngã của nhóm duy tâm đã biến thành nhãn giới của Siêu-việt là một khả thể của vật hiện sinh. Nhưng vì nhãn giới ấy siêu việt, nghĩa là luôn luôn tiền ở trước, nên nó cũng là thất bại của vật hiện sinh để trở nên bao bọc toàn thể hay là nhãn giới của Siêu việt trong bản ngã duy tâm.

Theo ông Jaspers thì nhãn giới bao bọc chưa phải là hữu thể tại sự (l'être en soi), nhưng hữu thể tại sự có thể đạt đến được nếu ta theo con đường sưu tầm của ông Kant đến cùng. Con đường ấy, chính ông Kant đã bỏ lững, nhưng ông Jaspers đã đi đến cùng nhờ nghiên cứu của ông về « ý-thức chung » và về « lý trí », hay nói theo từ ngữ của ông Kant, về « trí tuệ » và « lý trí » trong hệ thống « ba Ý niệm siêu hình ».

Thực vậy, trước tiên ta hãy xét qua về « ý thức chung ». Nó chính là mô thức của các vật ta kinh nghiệm, mô thức ấy làm cho tri thức của ta có một giá trị tổng quát. Nhưng « ý thức chung » cũng vẫn chưa là « bao bọc toàn thể » vì mô thức tiên nghiệm là phương tiện để ta nhận biết đối tượng của kinh nghiệm đáng lẽ ra cũng phải là mô thức để ta nhận biết nhãn giới bao bọc, thì lại chính vì là mô thức nhờ đó ta có nhận thức mà không có thể là « bao bọc toàn thể » được nữa; lý do là mô thức của một nội dung không có thể bao hàm được nhãn giới bao bọc của nội dung ấy. Nói khác

đi, hoạt động siêu thăng của lý trí theo ông Kant chưa phải là nhãn giới của toàn thể, nhưng bao giờ cũng vẫn còn là mô thức ở bên này nhãn giới của Siêu-việt.

Nghiên cứu sơ lược ở trên cho ta thấy quan niệm của ông Jaspers về nhận thức khác xa quan niệm của các nhóm duy thực chứng nghiệm và duy khoa học. Với các nhóm trên, không có một phân chia nào giữa tri thức khoa học và tri thức triết học; trái lại, với ông Jaspers, tri thức về sự vật theo khoa học chưa phải là tri thức về hữu thể vì thể nhãn giới của khoa học không thể sát nhập vào nhãn giới của triết học được. Ông viết: « tri thức khoa học không biết được hữu thể là gì ».

Nhưng với con người hiện hữu, ngoài « ý thức chung » còn có « lý trí » nữa. Ông Kant cũng đã nói đến ngoài « trí tuệ » một « lý trí » là hoạt động thuần lý không lệ thuộc vào cảm giác và là cơ năng để con người có nhận thức siêu hình. Nhưng lý trí của ông Kant cũng vẫn không đạt được mục đích mong muốn. Ba ý niệm siêu hình của ông cũng vẫn lẫn quẫn trong những mâu thuẫn và ngụy biện của lý trí thuần túy và cũng vẫn chỉ có vai trò nhỏ bé là làm tiêu chuẩn cho lý trí thôi. Còn Hữu thể thì bao giờ lý trí cũng vẫn bất lực không đạt đến được vì hữu thể bao giờ cũng vẫn là cái gì tự tại (esse in se).

Lý trí ở ông Jaspers, vì xuất hiện trong con người hiện sinh, nên là một kinh nghiệm phổ sinh và một mối thắc mắc trước hữu thể; nó đặt một tương quan biện chứng giữa con người hiện sinh và Siêu việt: con người hiện hữu, vì hiện hữu nên phải xuất hiện trước Siêu việt; và Siêu việt vì là Siêu việt nên phải đứng trước con người hiện hữu. Nói khác đi, vật hiện hữu bởi hữu thể, nhưng hữu thể có tính cách siêu việt vì vật hiện hữu bao giờ cũng bất lực để đạt đến trọn vẹn hữu thể. Như thế là ông Jaspers đã biến thể tại sự cô đơn của ông Kant thành hữu thể đứng trước con người hiện sinh như là một khả thể tính không bao giờ thực hiện được (possibilité impossible).

Với ông Jaspers, con người không những có lý trí nhưng còn có « tinh thần » nữa, vì thế không những con người hiểu biết khoa học nhưng cũng ý thức về lịch sử nữa. Như thế là con người, theo ông Jaspers, ngoài lý trí theo kiểu Kant, còn có tinh thần theo kiểu Hegel nữa. Nhưng trái với ông Hegel coi tinh thần như một cái gì tuyệt đối tự tạo nên mình và tự hoàn

bị mình theo luật tiến triển của biện chứng, ông Jaspers tuy có nhận rằng tinh thần là hình thức cao nhất của tri thức nhân loại, nhưng vẫn không tin rằng tinh thần sẽ không thất bại. Cái nhìn của tinh thần cũng đã đạt đến phần nào « bao bọc toàn thể », nhưng vẫn còn là một quan điểm về hữu thể chứ chưa phải là sự thấu hiểu trong toàn diện. Vì thế nhận thức bằng tinh hần cũng vẫn chưa duy nhất được chủ thể và đối tượng để có Toàn thể tại thân và vị thân. Nói khác đi, theo ông Jaspers thì triết học của ông Hegel cũng vẫn chưa diễn tả được toàn diện sự thật. Vì sao? Vì rằng khi mà tham vọng hiểu được toàn diện hữu thể chỉ là một cuồng vọng thì con người sẽ bất lực để thực hiện mọi tổng hợp tối hậu và vì đó mọi tổng hợp trong các ngành nhận thức đều không có nghĩa lý gì nữa: sự thất bại ở nền tảng trong tổng hợp tối hậu đã ảnh hưởng vào các tổng hợp khác và làm cho mọi bước tiến của biện chứng mâu thuẫn trở nên vô hiệu.

Trong một triết lý duy nội tại như triết lý của Hegel, quả quyết như ông Jaspers rất hợp lý: tính cách tích cực của các phương thức suy luận khác đều lệ thuộc vào phương thức suy luận tối hậu, vì thế một khi đã không công nhận tính cách tích cực của tổng hợp tối hậu thì các bước tiến của tinh thần trong biện chứng lịch sử cũng đều vô nghĩa hết. Nói khác đi, nếu đã không công nhận con người có thể thấu hiểu được hữu thể, thì kết luận rằng quan niệm nội tại về tri thức có giá trị là sai lầm.

Nhưng ông Jaspers vẫn đứng ở lập trường duy nội tại khi ông biện luận như trên, vì thế nên ông đã không phân biệt được rằng: sự thất bại của triết lý ông Hegel chưa phải là thất bại của triết lý nói chung và của cuộc hiện sinh nói riêng. Chính vì lập trường bế tắc ấy mà ông Jaspers đã tạo ra với Heiddeger và các triết gia hiện sinh một truyện thần thoại mới để giải quyết: đó là coi triết lý và cuộc hiện sinh như một sự tan vỡ, một cơn khủng khoảng, một điều phi lý, một sự thất bại.

Như vậy, rút cuộc chỉ còn sự thất bại của con người hiện sinh trước Siêu việt. Thất bại ấy không đưa ông Jaspers đến một đức Tin như trường hợp xảy đến cho ông Kierkegaard : suy tư của ông không vượt qua được giới hạn nội tại của trí tuệ và triết lý của ông không vượt qua được phạm vi thuần nhân loại, vì thế có lúc ông đã có những tư tưởng đầy đen tối. « Anh sẽ hoài công theo đuổi Siêu việt để chiếm đoạt và thay thế cho nó; con người bao giờ cũng thất bại trước hoài bảo muốn trở nên Thượng đế.

Nhưng ý nghĩa cuộc hiện sinh là ở như cuồng vọng muốn chiếm đoạt trên và luôn luôn cố gắng để rồi thất bại ». Nói khác đi, ý nghĩa cuộc hiện sinh là khám phá ra rằng thân phận con người chỉ là một « cuồng vọng vô ích » (passion inutile ). Chính trong viễn tượng này mà ông Jaspers đã viết với một giọng đầy bi đát: « Mọi sự đều tan rã vì thế cũng không có thể làm lại từ đầu vì không có gì có ý nghĩa cả ». Nhưng, cũng có lúc ông mang máng nhìn thấy một giải quyết và coi thất bại không còn như một điều vô lý nhưng như ký hiệu và con số của Siêu việt . « Người nhìn thấy rõ cuộc hiện sinh là người nhìn thấy mọi khả thể và mọi cảnh huống đều không có một lối thoát nào ngoài sự chết gửi đến bởi Thượng đế». Trong bi cảnh của tri thức trong thân phận con người này, thất vọng đưa ta đến nhận biết có Thượng đế: « Khi mọi sự đều đổ vỡ, thì chỉ còn điều này: Thượng đế hiện hữu ».

Ông Jaspers không có tín ngưỡng tôn giáo như ông Kierkegaard, vì thế cùng ở trên một con đường, hai ông đã trãi qua hai chiều ngược nhau. Ông Kierkegaard nhận rằng chân lý vô hạn có thể hiểu biết nhờ ở một hoạt động hữu hạn là giây phút tin tưởng, còn ông Jaspers thì lại cho rằng không có một biến cố lịch sử nào mà lại thâu gồm cả lịch sử được, vì thế một tri thức lịch sử về hữu thể không bao giờ bao hàm được cả Hữu thể. Ông Kierkegaard tin ở Thượng đế và đặt ngài làm nguyên lý cho lịch sử và định mệnh của mình; còn ông Jaspers tin ở trí tuệ con người và tìm hiểu lịch sử và định mệnh mình trong ánh sáng của lý trí, nhưng đã nhìn thấy bất lực của trí tuệ loài người trong công việc trên. Vì thế, trong triết lý của ông Jaspers, không những gồm có một bình luận gay gắt quan niệm duy tâm về tri thức, mà còn bao hàm một kinh nghiệm bi đát về sự phi lý của cuộc hiện sinh nếu không chấp nhận có một siêu việt. Đó là lý do giải thích tại sao, trong triết lý ấy, người ta không thấy Chân lý hiện diện, nhưng cũng cảm thấy một cách bi đát sự khiếm diện của nó. Và như vậy, cũng là một « phán quyết » về chân lý.

THÂN VĂN TƯỜNG

**Cước chú**

Vì trong triết lý của Jaspers, một vài danh từ có một nghĩa riêng biệt, nên sau đây chúng tôi sẽ định nghĩa một vài danh từ mà những độc giả không quen sẽ lấy làm khó hiểu.

***Hữu thể.*** — Trước vấn đề hữu thể là gì? Ông Jaspers trả lời rằng: câu hỏi ấy cũng tương tự như câu hỏi: làm thế nào để biết và phải biết như thế nào về hữu thể? Rồi ông trả lời câu hỏi trên trong ba điểm sau đây:

1) Trong nhận thức khách quan, tất cả cái gì có thể trở nên đối tượng của tri thức đều có thể xác định. Nó không phải là hữu thể vì nó không phải là toàn thể sự vật ở chính bản tính của nó.

2) Một hữu thể người ta có thể kinh nghiệm được, nhưng như vậy, nó sẽ là một hiện tượng (Erscheinung), và vì là một hiện tượng nên, theo bản tính, nó chỉ có thể làm biểu hiệu cho hữu thể tại sự thôi.

3) Một hữu thể người ta có thể nhận biết gián tiếp, nhưng như vậy, nó sẽ không còn là đối tượng cho kinh nghiệm nữa.

Nói tóm lại, hữu thể là cái gì ta không có thể nhận biết một cách khách quan được vì nó bao giờ cũng siêu thăng nhãn giới tri thức của con người.

***Nhãn giới.*** — Nhãn giới là toàn thể tri thức có thể bao quát được về hữu thể. Theo ông Jaspers thì để trở nên đối tượng, sự vật phải có thể thu lại trong một giới hạn tương đối của vũ trụ chúng ta, nghĩa là, trong phạm vi của nhận thức loài người. Vì thế, hữu thể không thể có một nhãn giới được vì nó không thể đóng kín được (das Sein bleibt fuer uns ungeschlosse)

***Bao bọc toàn diện.*** — Bao bọc toàn diện có thể định nghĩa: hữu thể thực thụ không phải là đối tượng hay chủ thể nhưng xuất hiện nhờ ở kinh nghiệm trong toàn diện của phân chia chủ thể và đối tượng. Như vậy, bao bọc toàn thể không phải là một cơ cấu trọn vẹn trong một nhãn giới vì nó không thể trở nên hữu tình trong một nhãn giới được. Nó là một môi trường trong đó có thể xuất hiện những nhãn giới mới, hay nói khác đi, nó là báo hiệu của sự hiện diện khách quan trong nhãn giới, nhưng chính nó thì không bao giờ trở nên một đối tượng trong nhãn giới được.

*Toàn thể, Hữu thể, Siêu việt* : Có nhiều lúc ba từ ngữ này có một ý nghĩa tương tự. Toàn thể nhấn mạnh vào khía cạnh hữu thể có nhiều nhãn giới; hữu thể nhấn mạnh đến hai phương diện hiện tượng và hữu thể tại sự của hữu thể, còn Siêu việt cũng chú ý đến hữu thể nhưng chỉ nhấn mạnh trên phương diện hữu thể tại sự bao giờ cũng vẫn ở ngoài tri thức của con người.

# *Thiên nhiên trong Thi ca Hölderlin*

Theo ý kiến chúng tôi, khía cạnh cốt yếu, căn bản giá trị, trường cửu của thơ Hölderlin là những yếu tố có thể gọi là cảm tình đối với Thiên-nhiên. Như vậy, vấn đề tìm khảo ở đây sẽ là: Thi ca và Triết lý dung hòa với nhau thế nào trong tư tưởng Hölderlin? Hay nói khác đi: Thi ca của Hölderlin có căn cứ trên nền tảng triết lý nào không? Để trả lời câu hỏi trên, tưởng không gì bằng dựa trên thế giá tư tưởng của Martin Heidegger. Giới văn học Âu Á ngày nay hầu như không còn ai không nghe tới tên ông.

Nhưng trước khi đi vào chính nội dung vấn đề cần thiết chúng ta phải nhớ qua lại thân thế và một hai nguyên tắc lý thuyết nền tảng của ông, để dễ nhận định được vị trí của bài này. Thực ra tư tưởng của Heidegger khúc mắc và phức tạp, nên không dễ thu gọn vào một vài dòng đơn giản được. Sơ họa vài nét chính chẳng qua là để chúng ta nhìn rõ tương quan giữa Hölderlin và Heidegger. Ai cũng biết Heidegger là một trong các Triết gia Hiện sinh nổi tiếng nhất của Đức hiện thời. Ông sinh năm 1889 và hiện giờ vẫn còn sống. Theo học ở Đại học Fribourg-en-Bresgau. Ở đấy ông đã quen thân với Riekert và Husserl. Sau hai luận án và lúc làm giáo sư ở Đại học Marbourg năm 1932, ông đã sửa soạn tác phẩm trứ danh nhan đề là « Hữu thể và Thời gian » (Sein und Zeit). Tác phẩm ra đời đã được các giới triết lý hân hoan đón chào. Nhưng chỉ có phần thứ I( mà cũng chưa đầy đủ) đã được xuất bản năm 1927. Đến nay, mặc cho các độc giả hâm mộ chờ mong, phần II vẫn chưa thấy xuất hiện, và có lẽ sẽ không bao giờ xuất hiện. Thực là một « Đại tấu còn bỏ giỏ! » Sau đó hình như nhà Triết học Đức muốn bỏ ý tưởng tiếp tục chủ trương Hữu thể học Hiện sinh nền tảng (Fundamentalontologie) mà ông đã bắt đầu. Phải chăng là ông đã bế tắc? Từ đấy Heidegger xoay ra viết những quyển sách nhỏ như: Vom Wesen des Grundes, Kant und, das Problem der Metaphysik; Was ist Metaphysik; Holzwege... và một ít bài chú giải về Thi ca Hölderlin gọi là: « Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, trong số đó có những bài ca trứ danh của Hölderlin được phân tích một cách tỉ mỉ.

Tư tưởng triết lý có tính cách độc sáng của Heidegger phải nói là đã khởi nguyên và hình thành trong tác phẩm Sein und Zeit. Các sách về sau phần đông là giải rộng những yếu tố đã bao hàm sẵn trong đó. Heidegger bắt đầu đặt vấn đề Hữu thể học. Câu hỏi này đã là một câu hỏi thắc mắc nhất trong triết học Âu châu. Tuy đã trải qua bao thế kỷ, Heidegger vẫn còn thấy cần phải đặt lại vấn đề. Vậy mục đích của Heidegger là tìm cùng một đối tượng như nền hữu thể học cổ điển. Vì cả hai cùng nhằm đi tới vấn đề tìm khảo Hữu thể với tính cách là hữu thể, tức một Hữu thể tổng quát. Nhưng khi phải để nghị ra phương pháp thời hai bên lại không đồng ý kiến với nhau nữa, vì một đàng, triết học cổ điển đã dùng phương pháp *trừu tượng* (abstraction) theo ba đợt đi lên để đạt tới Hữu thể trừu tượng nhất. Ba đợt trừu tượng đó là trừu tượng ở đợt vật lý, trừu tuợng ở đợt toán số và sau cùng trừu tượng ở đợt siêu hình. Độ này là độ trừu tượng thuần túy. Thêm vào đó để giảng nghĩa tính cách hợp lý của mỗi loại hữu thể, Hữu thể học cổ điển chỉ dùng có mấy ý niệm « Loại suy » (Analogie) rất giản lược. Mục đích cuối cùng của họ là để phân biệt Hữu thể tối cao với các hữu thể hạ đẳng; và cũng nhờ đấy phân biệt phần nào giữa những loại hữu thể hạ đẳng với nhau v.v...

Trái lại, theo Heidegger, quan niệm Hữu thể một cách trừu tượng như vậy là làm « đê mạt » (Trivalisierung) Hữu thể học. Mà kinh viện học mang một phần trách nhiệm lớn trong công việc đó (Sz. 3). Như thế, quan niệm hữu thể đã trở nên một quan niệm tổng quát nhất và tối tăm nhất (Sz. 3). Vì trong khái niệm trừu tượng đó đã bị phủi sạch hết những gì làm nên đặc tính của hữu thể hiện hữu, nhất là « Hiện hữu tại đấy » của con người (Da sein). Nên Heidegger chủ trương muốn vươn tới hữu thể tổng quát trước tiên phải bắt đầu tìm khảo từng hữu thể hiện hữu. Nhưng ta thấy xuất hiện rất nhiều hữu thể khác nhau, cái nào cũng đặc thù. Vậy phải chọn cái nào? Hữu thể nào là hữu thể chứa chấp nội dung đầy đủ nhất của hiện hữu? Và hữu thể nào được ưu tiên như thế? Heidegger chủ trương phải bắt đầu tự Hữu thể Hiện sinh của con người. Hiện sinh đó chính là mỗi con người chúng ta (das wir selbst je sind SZ. 7). Nên khởi điểm của siêu hình học là phải bắt đầu tự công việc phân tích Hiện sinh con người một cách tỉ mỉ, tận căn trước khi đi tới hữu thể tổng quát... Nhưng một khi đã dừng chân trên cụ thể lâu như vậy rồi, Heidegger mới cống hiến ta một phân tích Hiện sinh mà thôi. Đó là hiện trạng của

học thuyết Heidegger ở giai đoạn Sein und Zeit. Nhưng như trên đã nói, Heidegger vẫn tiếp tục viết những sách nhỏ khác để minh giải thêm phần nào quan điểm hữu thể học của ông. Nói chung, tất cả những bản văn lẽ tẻ đó đều hướng về một điểm chính là tìm phân biệt giữa « vật hiện hữu » với « Hữu thể ». Giáo sư A. de Waelhens đã nhận xét thể, ông viết: « khi bàn về nguồn gốc những sáng tác nghệ thuật, về yếu tính của kỹ thuật, về Hiện tượng luận Tinh thần của Hegel, về tinh thần vô thần của Nietzsche, về ý nghĩa thi ca của Rilke đối với thời đại ta hay cả khi đề cập tới vấn đề công nhận một danh ngôn của Anaximandre là nguồn gốc của tất cả triết học Âu châu, thời bao giờ tư tưởng của Heidegger cũng xoay quanh việc suy niệm về sự *phân biệt giữa vật hiện hữu và hữu thể* ». (Qu'elle nous parle de l'oeuvre d'art, de la nature de la technique, de la Phénoménologie poésie de Rilke pour notre temps ou nietzschéen, de la signigfication de la de l'Esprit selon Hegel, de l'athéisme encore d'une maxime d'Anaximandre dont serait issue toute la philosophie occidentale, toujours la pensée de Heidegger en revient à *méditer la distinction de l'étant et de l'être*; trong Chemins et impasses de l'Ontologie heideggerienne. 1953, Louvain. trg. 5).

Đối với các « vật hiện hữu » khác, Dasein của con người chiếm một vị trí đặc biệt, nhưng cả hai « vật hiện hữu » cũng như « Hiện sinh con người » đều phải có, tương quan căn bản với Hữu thể tổng quát. (*Sciendes–Dasein-Sein*). Đó là tất cả biện chứng pháp hữu thể học của Heidegger. Về sau, bất cứ vấn đề gì của Heidegger đặt, đều xây trên Biện chứng pháp đó cả. Những chú giải về thơ của Hölderlin cũng không thoát ly quá trình đó. Dưới đây ta sẽ thấy khi ông đặt vấn đề « thực tại nhiên trạng » và « thực tại tính »; « thời gian vật lý » và « thời-gian-tính »... Nói chung là vấn đề yếu tính của sự vật, nhất là yếu tính của Thiên nhiên v.v... Vậy Heidegger muốn tìm khảo gì trong những chú giải Hölderlin? Theo J. Whal, Holzwege là một tác phẩm cũng chứa tất cả yếu tính hữu thể học của Heidegger. Nhưng trong những chú giải Thi ca Holderlin, Heidegger còn thêm những ý tưởng khác. Những ý tưởng đó còn được quảng diễn theo một lối khác hẳn. Hơn nữa, đặc điểm của những ý tưởng ở đây là chúng xuất hiện như một cái gì mới mẻ, nhưng *bí mật* nhà triết học mới như thì thầm được trên cửa miệng mà chưa sao diễn tả ra rõ rệt được trong khi chú giải thi gia. Trong một trang chú giải bài thơ vĩ đại của Hölderlin nhan đề là « Wie wenn an Feiertage... », Như khi đến một Ngày Lễ... », Heidegger có viết: Bài ca

này đã được viết tự năm 1800, nhưng phải đợi 110 năm mới được xuất bản. Trong quảng thời gian đó biết bao biến cố đã xảy ra. Và nhân loại đã chứng kiến một cuộc « phản loạn công khai trong lịch sử loài người hiện đại ». Sau đó Heidegger kết luận: nhưng trong khoảng thời gian ấy, bài ca của Hölderlin đã chờ đợi trong bình tĩnh và kiên gan cho tới khi được chú giải. Cùng với bài trên Heidegger còn chú giải hai bài khác như Heimkehr (Hồi hương) và Andenken (Kỷ niệm). Với những chú giải về ba bài thơ đó Heidegger đã muốn chấm hết tất cả nền triết lý Hữu thể học của ông.

Trong hai bài, Hölderlin trình bầy « một người nhà quê »; nhưng ông đặt mỗi người trong một hoàn cảnh khác nhau: một người trong một buổi sáng ngày lễ...; một người sau cơn giông tố. Còn bài thứ ba nói tới « một người vượt biển » trở về quê nhà. Ở đây chúng ta chỉ phân tích có bài thơ: « *Như khi đến một Ngày Lễ...* » Sau đây là nội dung của bài đó:

*«Như khi đến một Ngày Lễ, một bác nhà quê*
*Buổi sáng đi thăm cánh đồng của mình; sau khi*
*trong một đêm nồng nực những luống chớp mát mẽ đổ xuống,*
*Ròng rã thâu đêm, và từ đàng xa sấm sét còn ầm vang;*
*Dòng sông lại đã trở về trong bờ cõi của mình,*
*Và mặt đất tươi mát chớm nở xanh rì,*
*Và dưới trận mưa tự trời gieo khoan khoái xuống*
*Thân nho uốn mình vươn lên cao, và, sáng*
*Dưới ánh nắng mặt trời êm ả, ở vườn tược cây cối thêm um tùm,*
*Chúng cũng đua nở mạnh mẽ dưới làn khí hậu thuận hòa,*
*Với chúng không phải một nhà giáo dục nào khác, trái lại là*
*chính Thiên Nhiên kỳ công,*
*Hiện diện mọi chỗ (mọi thời) (đã) huấn luyện (chúng) trong một tình yêu âu yếm vỗ về.*

*Ôi!* **Thiên nhiên oai nghi** *và* **kiều diễm như Thần!**

*Nên khi Thiên-Nhiên hình như yên ngủ trong những mùa đông (buồn tẻ) trong năm.*

*(Yên ngủ) Cả trên trời cũng như trên bụi cây và trên thế giới con người,*
*Lúc ấy cả bộ mặt nhà thi-sĩ cũng đâm ra ủ dột,*
*Hình như tất cả đều tự cảm thấy cô đơn, nhưng bao giờ cũng tiên cảm,*
*Vì, tiên cảm, nên chính Thiên-Nhiên cũng yên nghỉ ».*

Heidegger đã chú giải bài thơ đó theo mấy điểm chính sau đây:
— Vẻ đẹp thần diệu của Thiên Nhiên.
— Tương quan giữa Thiên Nhiên với Thời gian.
— Tương quan giữa Thiên Nhiên với Tinh thần.
— Tương quan giữa Thiên Nhiên với Thần minh.

Và sau cùng tôi kết luận Thiên Nhiên không là một khái niệm trừu tượng, nghèo nàn mà là một cảm tình gồm nhiều yếu tố phong phú.

Nhưng trước khi phân tích từng điểm trên Heidegger còn nêu ra mấy yếu tố dẫn hướng để đi vào nội dung của vấn đề.

***

**— Thực tại nhiên trạng với thực tại tính.** (Blosse **Wirklich** và **Wirklichkeit**).

Với Hiedegger thực tại thực thụ là gì? Để trả lời câu hỏi đó, Heidegger đã trưng diễn một câu thơ trong bài « Kỷ niệm » của Hölderlin, khi ông này mô tả một phong cảnh Thiên nhiên, Hölderlin viết:

*«Nặng chĩu những áng* mộng vàng,
*Những luồng gió ru mát thổi qua...* »

Heidegger căn cứ trên những « Luồng gió ru mát... » và « nặng chĩu mộng vàng » để chú giải và đồng thời để trình bày một tư tưởng triết lý của ông. Nói chung, cũng như với khái niệm Thiên Nhiên tổng quát và trừu tượng đã nói ở bài trên, ở đây Heidegger cũng muốn xa biệt những gì mà ông gọi là một *thực tại nhiên trạng*. Nếu đặt vào khuôn khổ của công ý thông thường hay cả trong lãnh vực và ý hướng của khoa học, một thực tại nhiên trạng, thô sơ (tacticité brute) không nói lên hay gợi lên trong lòng con người được một cảm tình nào cả. Sự kiện đó là một sự kiện biệt lập, cô đơn, trần trụi (Blosse). Thế thì theo một bình diện khác, tức bình diện khái niệm, thực tại của khái niệm cũng như biệt lập hoàn toàn trên một « hình thức đời đời không suy vi ». Vì thế, Heidegger muốn thoát ly tình trạng thực tại đó để đi tới một quan niệm khác về thực tại phong phú hơn. Sau đây ông sẽ « mô tả » dần dần để đi tới quan niệm mà ông sẽ gọi là yếu tính của thực tại hay *thực tại tính* (**W**irklichkeit). Nên chú ý một lần rằng: yếu tính Heidegger nói ở đây không còn là một yếu tính của khái niệm cũ nữa; trái lại phải đặt nó trong một viễn tượng mà Hiện tượng luận

gọi là sự phân biệt giữa yếu tính và ý thức về yếu tính ( Merleau-Ponty).

Heidegger nói, theo quan niệm bình dân, « những ánh mộng vàng » là gì? là những mơ ảo, hảo huyền, những bong bóng nổi trên mặt nước. Từng ấy danh từ đều có thể chỉ về những mộng vàng đẹp đẽ nhất của ta được và đồng thời cũng để nói lên tính cách mau qua, vô định, bừa bãi và vô trách nhiệm của những gì thuộc phạm vi mơ. Đối lập lại những yếu tố đó ta thường nêu ra những gì là « vững chãi », « tồn trường », « tỉnh thức », rõ rệt minh bạch như ban ngày. Vì thế, với ta « những áng mộng vàng » chỉ là những chuyện mơ kỳ dị, lý thú của một đêm. Chúng là những chuyện « không thực » (irréel) mà ta coi là « thực » (réel): « Thực » trong mơ, mà « bất thực » trong thực tại. Nhưng như thế, đã phải hiểu ngầm rằng ta đã biết rõ được « thực tại » là gì rồi. Và thực tại ta biết là, tiêu chuẩn, thước đo ta dùng để so sánh « mơ » để rồi quả quyết: những mộng đó không thực. Một sự kiện trên đủ minh chứng không bao giờ có « thực tại nhiên trạng » hoàn toàn khách quan theo lối đối tượng như chủ trương khái niệm thường quan niệm, hay theo công ý bình dân. Nhà triết học và thi gia còn nhìn thấy những tương quan tế nhị hơn. Nhận xét đây cần được giảng nghĩa rộng hơn. Heidegger bảo: bao giờ ta quan niệm « *thực tại* » (das **W**irklich) thời quan niệm đó cũng tương quan với nhiều yếu tố khác như với « cái gì đã được *thực hiện* » (das Gew*irk*ten) mà đồng thời lại cũng là « cái đang còn *thực* hiện » (das ***W**ir*kende). (Trong tiếng Đức mới rõ thấy tương quan đó, vì cả ba mỗi cái đã là một danh từ khác nhau và chở theo mỗi cái một ý nghĩa khác rồi mà chúng vẫn còn tương quan với nguyên tự **W**irken, của nó. Ngôn ngữ cũng là một yếu tố giúp ta hiểu một nền triết lý ngoại quốc, nếu không phải một yếu tố quan trọng bậc nhất!).

Nhưng tất cả những yếu tố trên đều là những khái niệm còn cần phải đào sâu thêm. Vậy vấn đề ở đây là phải tìm hiểu xem: thường thường người ta quan niệm một trạng thái « thực hiện » (**W**irkung= réalisation) là khi nào họ thấy một công việc nào đó đã thành sự dưới hình thức một số kết quả. Nhưng có thể có những thực hiện không bao giờ cần tới kết quả không? Hay có thể nói: thực tại là biệt lập, hiện hữu có một mình không? Và « bất thực » có phải là không hiện hữu ( non étant) không? Hay nó là một giới hạn đứng giữa hai bên? Hay là trong chính thực tại lại có bất thực trong đó và ngược lại không? Với những ấy câu hỏi, Heidegger càng ngày càng hướng chúng ta đi sâu vào quan niệm *thực tại tính* đặc biệt của ông.

Ông hỏi: Thực tại tính là gì? Heidegger trả lời bằng một ý tưởng rất khó diễn tả. Ông nói : *thực tại tính là một cái gì tự-yếu-tính-hóa,* (Nach wesend: s'essencier) *như thực tại trong thực tại* (J. Wahl dịch là: Quelque chose qui *s'essencie* comme le *réel,* dans le *réel* » ). Theo định nghĩa đó ta thấy trong chính nền tảng của thực tại và làm nền tảng cho thực tại còn một *cái gì khác* vượt lên trên nó. Vì vậy Heidegger kết luận ta không được quyền nói: những mộng chỉ là mộng, là bất thực, và chỉ có thực tại là có thực, vì cả hai bên đều lệ thuộc vào một cái gì ngoài nó hoặc bất thực hoặc thực tùy theo mỗi trường hợp. Hơn nữa, chúng còn lệ thuộc vào những điều kiện đi trước chúng mà hiện thời không còn đó. Đàng khác, ước vọng thường được quan niệm là những gì chưa có, bất thực hay chưa có thực, nhưng trong trường hợp đã được thực hiện, người ta lại nói: « ý định hay *ước vọng* của tôi đã được *thực hiện*. Như vậy, giữa hữu thực và bất thực luôn luôn như có một biện chứng chuyển hóa tự bên này sang bên kia và tự bên kia trở về bên này. Cũng như trong một « kỷ niệm » (Andenken) nào của ta bất cứ, bao giờ cũng gồm một thực tại và một bất thực. Bất thực vì kỷ niệm là nhớ lại một cái gì của dĩ vãng đã thực nhưng với tác động nhớ lại của lúc này thực tại đó đã bất thực.

Đến đây ta đã thấy rõ mục đích của Heidegger là minh chứng rằng: thi ca nhất là thi ca Hölderlin giúp ta nhìn thêm được nhiều tương quan tinh vi hơn giữa các khái niệm với nhau, không nghèo nàn như trong công ý thông thường hay tư tưởng khái niệm. Loại suy ở đây không còn quá trừu tượng như trong loại suy cổ điển. Điểm này chính Hölderlin đã nhìn thấy như bằng một trực giác thi ca trong một câu thơ ông đã viết:

« *Có những trạng thái nửa vời giữa* **hữu** *và* **vô**, *vì ở đó có khi cái thực trở thành khả thực và khả thực trở thành hữu thực* ».

Như vậy cùng với Heidegger ta có thể phê bình ý niệm thực tại và nhìn thấy thêm một cái gì vượt trên khái niệm. Cái đó chính là *thực tại tính* của thực-tại và sau cùng chính đó mới là yếu-tính phong phú của mỗi sự vật. Nền hữu thể học Heidegger nhằm trình bày cũng nhờ đó góp nhiều yếu tố mới vào công cuộc xây dựng môn học đó. Hay có lẽ vì đấy mà vô tình Heidegger đã đánh một lát búa thù tử vào Hữu thể học khái niệm?

— Trong triết-lý cũng như trong thi-ca luôn luôn ta tìm kiếm một cái gì mà có lẽ không *bao giờ ta sẽ đạt tới; và đồng thời cái đó cũng là một cái gì có lẽ ta đã gặp rồi.*

Một khi đạt tới yếu tính như vừa nói trên rồi, chúng ta như đã trở về Quê hương. Điểm này dẫn ta tới một yếu tố khác tức là theo Heidegger cũng như Hölderlin: trong triết-lý cũng như trong thi ca luôn luôn ta tìm kiếm một cái gì mà có lẽ không bao giờ ta sẽ đạt tới; và đồng thời cái đó cũng là một cái gì có lẽ ta đã gặp rồi. Nói khác đi, Thiên Nhiên và cảnh vật chung quanh ta vẫn là những gì như rất *quen thuộc* với ta thế mà ta vẫn như phải tìm kiếm luôn mãi. Tất nhiên vì Thiên Nhiên, cảnh vật vẫn còn xa lạ như giấu kín một cái gì *bí ẩn*. Biện chứng này Heidegger gọi là biện-chứng: *Thân mật* mà *xa lạ* hay *Quen thuộc* mà *bí ẩn*. Ý tưởng đó Heidegger được gặp trong Bài ca « Hồi hương » của Hölderlin. Nhà ta, quê hương còn gì gần gũi bằng, nhưng cũng không gì xa lạ bằng, Hölderlin viết:

« *Và tiếng hót véo von của chim kia chào đón người du khách,*

*Tất cả mọi sự như đều* **thân mật**, *một lời chào vang ra với khách qua đàng cũng là*

*Tương tự như do những bạn bè, hình như tất cả các khuôn mặt đều* **quen thuộc**,

*Phải, chính đó là quê hương, giang sơn của tổ quốc,*

*Cái gì mà người* **tìm kiếm** *thời nó đã như* **kề bên** *và như người* **đã gặp được** *nó rồi.*

*Nhưng những gì hảo hạng quý nhất, thời cuộc tìm tòi (của ta) như còn* **ấp ủ dưới** *một* **sức bình an linh thánh** *(bí ẩn)*

*(Giấu kín) Dưới vòm nhà, cuộc tìm tòi đó lại dành riêng cho cả những người trẻ và già* ».

Sự vật và con người trong nhà hình như thân mật với ta, nhưng thực sự chúng cũng vẫn như xa lạ ta. Còn gì thân mật bằng tình yêu trong gia đình thế mà hình như không đâu con người cảm thấy xa lạ nhau hơn trong gia đình! Ước vọng đoàn kết, ước vọng « phối hợp » tức là còn cảm thấy mình xa lạ với nhau. « Xương thịt ta là xương thịt nàng » nhưng đồng thời hai bên vẫn mang một « xương thịt » *khác* nhau, *xa lạ* nhau...

Nhưng có những cái ta đang tìm thời lại đã ở kề bên. Tìm thấy, ở đây chưa phải theo ý nghĩa mạnh mẻ nhất của việc tìm tòi, vì nếu gặp được cái mình tìm rồi, thời ta phải có thể sở hữu được nó hay đưa nó vào tận nơi sâu kín của tâm hồn ta.

Quê hương với bao nhiêu khả năng dĩ vãng và tương lai của nó vẫn còn như ngầm chứa. Dĩ vãng là lịch sử của tổ quốc, tương lai là số mệnh của nó. Quê hương ta không những là yếu tố địa lý xuông mà còn là một yếu tố lịch sử. Lịch sử đó sửa soạn cho ta một di sản vĩ đại gồm bao công phu và hy sinh. Hơn nữa, quê hương còn là một quê hương « thơ mộng ». Lịch sử và thi ca làm ta quen thuộc với người đồng hương và bạn bè của ta. Nhưng sự quen thuộc đó vẫn còn là một cái gì ta phải luôn luôn học hỏi, tìm tòi. Nhưng chính việc phải học hỏi liên lỉ đó lại là một cách nào ta *đã biết* rồi. Y như ta « hồi tưởng » để biết cái ta đã biết rồi ».

Số mệnh của ta là phải đồng hóa với số mệnh của tổ quốc, phụng sự xứ sở cũng như xứ sở đã chuẩn bị cho ta một số kiếp.

**— Thiên nhiên là một lãnh vực đầy mâu thuẫn:**

Heidegger thường nói: « Thi gia là người không đếm xỉa tới định luật mâu thuẫn trong luận lý. Lắm lúc họ tư tưởng như người điên » chắc là Heidegger đã cảm hứng ý tưởng đó trong câu nói của Hölderlin: « Lúc nầy (đáng lẽ Hölderlin phải nói nhiều lúc...) tôi đứng nói như người điên! » Thí dụ lắm khi thi nhân nói mâu thuẫn rằng: cái gì ở gần đồng thời cũng là một cái ở rất xa. Hay thi nhân nói lên nhiều danh từ, nhưng toàn là những danh từ trống rỗng. Theo Heidegger, trường hợp triết gia cũng tương tự. Ở đây ta có thể so sánh Heidegger với Jaspers; theo ông này: khi đứng trước siêu việt thể thời Hiện sinh phải nói bằng những luận lý vòng quẩn hay bằng nghịch lý.

Vì vậy, thiên nhiên họ mô tả cũng thấy đầy mâu thuẫn, vì vũ trụ cấu kết toàn bằng những sức căng thẳng. Một sự kiện công nhận Thiên nhiên hiện diện mọi nơi (Allgegenwart) cũng đủ thấy Thiên Nhiên có thể bao hàm nhiều mâu thuẫn tự nội, hay những cực đoan gắt gao, như trời cao tắp tít và vực thẳm sâu thẳm. Hơn nữa những đối lập đó còn như muốn hay phải tồn tại một cách cố chấp trong đối lập. Tồn tại và còn mài sắc thêm mãi đối lập của nhau. Ý tưởng mâu thuẫn trên còn giúp ta nhìn mọi sự

vật trong Thiên Nhiên đều gồm hai cực đoan: một bên là: « *Thanh khí* » nguồn suối ánh sáng, và quang đãng, tiếng của Holderlin dùng là Heiter (serein) để gieo vẩn với Ether (éther); bên kia là « *vực thẳm* » trong đó chôn vùi mọi sự. Ý niệm này có lẽ về sau đã ảnh hưởng tới quan niệm ( nghệ thuật) « Hỗn mang nguyên thủy » (Grundverborgenheit) của Heidegger. Trong viễn tượng Thiên Nhiên của Hölderlin, Hỗn mang (chaos) và Đêm tối là hai hình thái của vực thẳm. Mà vực thẳm là nền tảng của muôn vật. Trong bài « Hồi hương » còn một đoản thơ, Hölderlin đã mô tả ý tưởng Hỗn mang đó:

« *Từ từ mà vội vã để chiến đấu,* **Hỗn mang,**
*Hớn hở đầy hoan lạc, trẻ trung trong hình vóc, nhưng hùng mạnh,*
*Nó khai mạc một cuộc chiến đấu si-tình giữa các núi non*
*Sùng sục sôi và đua đi đua lại giữa những giới hạn đời đời*
*Vì, sáng láng hơn (như Thần Dionysos) ban mai hiện ra giữa làng của thung lũng* »

Theo Heidegger ở đây phải hiểu Hỗn mang đó là một hình thức khác của đêm tối, vì đêm tối đã được sáng tạo bắt đầu tự hỗn mang. Nhưng hỗn mang của Hölderlin lắm khi còn đi kèm với ý tưởng *Linh thánh* (chaos sacré). Như trong bài ca « ngày Lễ » có chỗ thi nhân nói Thiên Nhiên phát sinh ra do một *hỗn mang linh thánh:*

« *Theo những định-luật khe khắt, như ngày xưa, sinh bởi hỗn mang linh Thánh !*

Nhưng cũng có khi tác giả chú trọng tới tính cách vô kỷ luật của hỗn mang linh thánh đó. Ông nói:

« *Và có một cánh rừng hoang vắng hỗn mang linh thánh là căn rễ cho mọi sự và sửa soạn cho mọi sự* ».

Hỗn mang đó là một lỗ hỗng há hốc miệng ra to. Nó là lỗ hỗng đầu tiên trong đó bị chôn vùi mọi sự lúc ban đầu. Ý tưởng này tương tự như ý niệm « Vô hạn » (apeiron) của Anaximandre. Lỗ hỗng đó không cho phép một cái gì bắt đầu hiện hình rõ rệt cả. Mọi sự hãy còn ở trong trạng thái Vô định. Nhưng hỗn mang, đêm tối phủ một bức màn tang buồn bả trên cảnh vật. Đối lập lại bên kia có « Thanh khí » nguồn suối của ánh sáng và hoan hỉ. Thanh khí là đỉnh cao chót vót của vũ trụ, là hồn sống của Thiên Nhiên. Các yếu tố khác chỉ là những biểu hiệu.

báo tin cho Thanh khí đó, vì nó là Ánh sáng tuyệt đối, nguyên lý của ánh sáng. Khí, ánh sáng, đất là ba nguyên lý phụ thuộc phối hợp nhau thành Thanh khí tối cao. Khí thời có nhiệm vụ mang lại cho mọi sự ẩm thoáng. Ánh sáng chiếu soi muôn vật. Còn Đất sinh sản ra muôn vật. Cả ba nguyên lý đều phải lệ thuộc vào một nguyên lý nền tảng khác để hiện hữu và tồn tại. Nguyên lý đó chính là Thanh khí. Cả ba hòa hợp với nguyên lý tối cao để tạo dựng nên một sự hoan lạc là con người.

Ý tưởng mâu thuẫn trên còn được thi gia quảng diễn theo nhiều cặp mâu thuẫn khác nhau, thí dụ: Niên kỷ đối với Hölderlin cũng như với Heidegger sau ông, là tượng trưng của thời gian cũng được trình bầy như cấu kết bởi hai cực đoan khác nhau. Vậy Niên kỷ đối với hai ông là gì? Là yếu tố để phân khoảng các thời gian với nhau; những khoảng đó là các thế kỷ đối với chúng ta. Nhưng niên kỷ là một trạng thái gồm cả « ánh sáng rực rỡ » và « u tối »; các sự vật đua nở theo thời gian rồi lại tàn tạ. Theo Hölderlin, thời gian của niên kỷ theo sự vận chuyển liên tục của Thanh khí tối cao là một kỳ gian sống của con người. Kỳ gian đó được đo bằng đời sống có lịch-sử của họ ở trong gia đình. Nói tới kỳ gian được phân chia cho mỗi sự vật để nó tồn tại bao lâu theo kỳ hạn nhất định, tất nhiên còn làm ta hồi tưởng tới ý nghĩa của ý niệm « công bình phổ biến » do Anaximandre chủ trương và Heidegger chú giải tường tận trong Holzwege. Theo Anaximandre, như có một Đấng Công chính vô cùng phân chia cho mỗi sự vật và mỗi người một kỳ gian tồn tại rất công minh không thiên vị ai...

Như vậy niên kỷ là nguyên lý cho các thế kỷ và cho các mùa màng. Nó là nguyên tắc phát triển và cũng là nguyên tắc suy đồi, vừa khai trương cho mỗi sự vật, vừa cắm mốc giới hạn cho công việc khai trương đó, để đến kỳ hạn, mỗi sự vật tự nhiên phải tàn lụi. Cả hai yếu tố đó đều cần thiết cho mọi vật hiện sinh được phát biểu ra trong lịch sử của nó.

Chính vì sức mâu thuẫn nội tại giữa các yếu tố của Thiên Nhiên như thế mới làm phát sinh ra vẻ Đẹp kỳ diệu của nó.

***

**Thiên-nhiên đẹp thần diệu**

Theo quan điểm triết học, quan niệm Thiên Nhiên ở đây trở nên rất phức tạp. Heidegger cố gắng chú giải quan niệm Thiên Nhiên đó.

Đây là một trong những yếu tố để Heidegger công nhận rằng Hölderlin là người duy nhất diễn tả được cốt yếu của thi ca một cách thi vị. Chính vì ông đã dùng những bài ca của ông để giúp ta cảm thấy và kết tinh được yếu tính đó. Hơn nữa những bài ca của ông còn đứng trong một vị trí lịch sử đặc biệt. Vì ở đây yếu tính không phải là một cái gì vô thời gian, trái lại yếu tính còn có thể diễn tả ra trong chính thời gian của lịch sử. Heidegger cũng quả quyết: yếu tính không là một khái niệm chỉ có giá trị một cách vô thời gian và vô không gian, trái lại yếu tính còn là một khái niệm có tính cách lịch sử rất sâu xa. Ý niệm đó ta phải lĩnh hội nó trong chính nội dung của thi ca Höldelin.

Bài thơ: « *Như khi đến một Ngày Lễ...* » là một bằng chứng rõ rệt.

Ở đây Hölderlin hình dung người thi sĩ như một nhà nông sau trận bão ra đồng mà không thấy cánh đồng của mình bị tàn phá; sau trận bão không bị lụt hay bị đe dọa, trái lại cánh đồng lại hiện ra mới mẻ với một bộ mặt hoan hĩ làm vui sướng tâm hồn. Như thể con nhà nông sẽ hy vọng một mùa màng phì nhiêu đầy lúa miến, nho và hoa quả đủ thứ... Hoa mầu và con người vì vậy cũng được bảo vệ trong một hồng ân. Đất trời như được điều hòa theo nhịp! Do đó một cái gì như vẫn còn tồn tại vững chãi và bảo đảm.

Heidegger nhận xét rằng: tất cả những tình cảm trên đều lệ thuộc vào một kinh nghiệm về Thiên Nhiên. Với chúng ta ngày nay, kinh nghiệm Thiên Nhiên đó như mất hẳn. Vì trong khi cố gắng lĩnh hội được tất cả những gì có thể lãnh hội được trong Thiên Nhiên, để rồi bắt chúng lệ thuộc những nhu cầu, và công dụng thực tiễn của mình, con người đã bắt Thiên Nhiên nô lệ vào một số sự kiện hạn hẹp. Nhưng Thiên Nhiên thiết yếu phải hiện diện mọi chỗ và mọi thời. Mặc dầu bị khinh miệt, Thiên Nhiên vẫn tươi cười. Vì mặc dầu con người nỗ lực dùng Thiên Nhiên vào những tiêu chuẩn vụ lợi, Hölderlin chủ trương: Thiên Nhiên vẫn tồn tại là Thiên Nhiên theo nghĩa mạnh nhất của nó. Heidegger gọi là: Thiên Nhiên « tự-yếu-tính-hóa ». Vậy Thiên Nhiên đó là gì? ý nghĩa thực thụ của ý tưởng Thiên Nhiên nơi Hölderlin là gì? Theo Heidegger danh từ Thiên Nhiên Hölderlin dùng để diễn tả yếu tính Thi ca trong bài thơ ở đây, nói cho đúng là do danh từ « Phusis » của Hi-lạp. Nhưng Hölderlin đã không ý thức hết được sức mạnh nguyên thủy của danh từ đó. Nên Hölderlin đã không thể làm sống lại tất cả những gì sâu xa trong ý tưởng của người Hi-lạp.

Mặc dầu đã muốn diễn tả một cái gì khác, nhưng cái khác đó Hölderlin hình như đã vô tình đặt nó liên hệ với quan niệm của người Hi-lạp xưa. Vậy « Phusis » là gì đối với người Hi-lạp? Và Thiên-Nhiên là gì đối với Hölderlin? Theo Heidegger, danh từ Thiên Nhiên năng được dùng trong nhiều trường hợp khác nhau, như Thiên Nhiên với tinh thần, Thiên Nhiên với lịch sử, Thiên Nhiên với nghệ thuật, Thiên Nhiên với siêu nhiên, Thiên Nhiên với vô Nhiên... Hölderlin đã gặp nhiều khó khăn với danh từ Thiên Nhiên. Nên trong tập Hyperion hay trong những dự định đầu tiên của Empédocle, danh từ đã không có nghĩa là « hiện diện mọi nơi một cách kỳ lạ! » như trong Bài ca « Ngày Lễ ...» ở đây. Sau cùng danh từ dùng trong chính Bài ca này, Hölderlin cũng phải bỏ, vì Thiên Nhiên còn chỉ một cái gì vượt ra ngoài nó.

Bây giờ ta xét những lý do tại sao Hölderlin lại bỏ danh từ đó.

Vậy « Phusis » là gì? Người ta thường định nghĩa sai danh từ này. Nghĩa nguyên thủy của nó là « Phát triển » (Croissance). Theo tinh thần Hi lạp, « Phát triển » là gì? Phát triển hay lớn lên không phải là cộng thêm hay chắp nối nhiều thành chất bất đồng vào nhau; cũng không phải mở rộng ra và chuyển hóa thêm mãi. Trái lại « Phát triển » là một « cuộc đi ra trong cởi mở » (sortie dans l'ouvert). Vũ trụ « đi ra » và « cởi mở », rồi sau cùng lại « trở về » với vị trí cũ. Hay Thiên Nhiên là cái mang lại hiện diện cho tất cả mọi cái gì hiện diện và tự đóng kín với chính mình khi cởi mở ra trong sự hiện diện đó. Sức cởi mở đó là một công việc soi sáng ra luồng ánh sáng để mọi sự vật xuất hiện và vẻ hình mình trên đó. Như thế « Phusis » là nguyên lý bao hàm nhiều khía cạnh khác nhau của sự vật. Ý niệm « cởi mở » này khi chú giải Rilke, Heidegger đã có nhắc tới. Với Rilke, cởi mở là một cái gì phá bỏ tất cả những giới kiệt giữa các vật hiện hữu với nhau. Vì tự nó là vô hạn nên nó phá tán mọi giới hạn cho các vật khác. Nên cởi mở là vị trí, vô hạn trong đó những bất hợp có thể thông cảm với nhau. Thiên Nhiên cũng là một cởi mở vì nó cho phép các vật hiện hữu xuất hiện và cô kết với nhau thành một toàn thể.

Ở đây, một lần nữa ta gặp lại ý tưởng « Vô hạn » (apeiron) của Anaximandre, theo ý tưởng đó: bất cứ cái gì được xác định đều được xác định do một sức mạnh vô hạn và vô định. Đó là một trạng thái « Hữu sinh ư vô ». Thiên Nhiên theo quan niệm nguyên thủy của người Hi lạp là thế. Nhưng

« *đi ra* » rồi Thiên Nhiên lại phải luôn luôn « *trở* » về mình! Tinh thần (Geist) của Hegel cũng xuất nhập theo một biện chứng giống hệt. Thiên Nhiên đi ra khỏi (nhà) mình rồi lại trở về (nhà) mình và việc lai hối kia lại do chính việc xuất ngoại là điều kiện bó buộc. Nhưng tất cả quá trình xuất hối kia đều được thực hiện trong ánh sáng.

Hơn nữa « Phusis » còn có nghĩa là sức soi sáng của ánh sáng xuất hiện và là lò đúc, chỗ phát sinh ra ánh sáng tức là Lửa. Đây còn là một cơ hội để ta trở lại với các triết gia tiền Socrate, Heidegger muốn nói tới Héraclite; theo ông này, Lửa là hành chất giảng nghĩa nguyên lý của mọi sự vật. Nhưng ý tưởng về « Nguyên lý » (arche) ở đây có một nghĩa khác. Nó không chỉ một bản thể trường tồn vì trong sự xuất hiện của vạn vật không có một cái gì tồn tại cả. Vũ trụ là quá trình biến chuyển vô tận, tất cả đều tan biến và bị thiêu hủy như một ngọn lửa. Nói đúng hơn, vũ trụ là một quá trình biến thái theo hình vòng tròn không có đầu không có cuối, và biến thái ra lửa hết cả. Rồi cũng nhờ lửa mà mọi sự mới hình thành. Vậy Lửa kia vừa là sức sáng, vừa là sức nóng một trật. Chính sức sáng kia sẽ soi sáng mọi sự và sưởi nóng mọi sự, để mang lại cho những gì còn mờ tối, bất định tính cách cởi mở và dễ hiểu.

Nên Thiên Nhiên mới « hiện diện mọi nơi, mọi thời »; sáng tạo « huấn luyện » mọi vật. Nó là tất cả những gì rất linh động. Nó làm cho mọi thực tại là thực tại, và là cốt yếu của thực tại thực thụ nhất. Vì vậy Holderlin mới xác định Thiên Nhiên là một « Kỳ công phi thường ». Thiên Nhiên không bao giờ dùng lý trí mà thấu hiểu được. Thiên Nhiên không bao giờ chịu bị phân sáp ra nhiều thành phần vụn vặt. Thiên Nhiên phi thường, kỳ diệu vì không bao giờ ta lãnh hội nó như một khái niệm hay thành phần nào riêng biệt được. Vì Thiên Nhiên không phải một thực tại biệt lập, cũng không phải kết quả của những thực tại biệt lập hợp thể với nhau. Hơn nữa, hình ảnh thực tại toàn diện ta có cùng lắm cũng chỉ là kết quả của Thiên Nhiên, vì Thiên Nhiên « hiện diện cùng chốn » nên có chẻ còn vượt xa ra ngoài cả toàn diện đó. Rồi chính Thiên Nhiên lại không chịu được giảng nghĩa theo một thực tại nào riêng biệt cả, hay theo một biểu thị nào riêng biệt cả. Không một ai có quyền phạm tới nó. Và những ai tìm hiểu Thiên Nhiên bằng những tổ hợp nọ kia thời chỉ phá hoại tính cách đẹp đẽ vô song, huyền diệu của nó thôi. Không một sức mạnh nào đã sản xuất ra Thiên Nhiên. Heidegger muốn nói tới một đặc

điểm khác của tư tưởng người Hi lạp xưa. Theo ông: tất cả triết học Hi lạp từ Socrate trở đi là một cuộc suy niệm về việc sản xuất và chế tạo các đồ vật. Nhưng Thiên Nhiên không phải một đồ vật đã được sản xuất hay chế tạo. Nên Thiên Nhiên còn vượt ra ngoài cả suy niệm trên. Đàng khác, Thiên Nhiên bất khả phân ly lại là sức mạnh « huấn luyện » con người, « huấn luyện » nhà thi sĩ. Huấn luyện « trong một tình yêu âu yếm vỗ về» thân mật. Nhưng không phải Thiên Nhiên yểu điệu, trái lại Thiên Nhiên hùng mạnh, có mặt khắp chốn. Và Thiên Nhiên là vẻ đẹp quyền rũ: « Ôi! Thiên Nhiên oai nghi và kiều diễm như Thần ». Vì trong Thiên Nhiên ngầm chứa hai sức mạnh đối lập nhau. Trên kia đã nói, Thiên Nhiên chứa đầy mâu thuẫn, vì vũ trụ cấu kết toàn bằng những sức căng thẳng. Nó như cố chấp tồn tại trong tình trạng mâu thuẫn, hơn nữa còn mài sắc thêm mâu thuẫn của hai bên. Nhưng chính do những mâu thuẫn, đối lập đó mà vẻ Đẹp của Thiên Nhiên mới chiến thắng và xuất hiện. Đẹp vì mâu thuẫn. Đẹp là gì nếu không phải là sự hòa hợp tài tình những đối lập với nhau? Thiên Nhiên đẹp là đẹp theo nghĩa đó. Hay Thiên Nhiên có xuất hiện một cách minh bạch và kiều diễm là vì Thiên Nhiên đã nắm được trong tay những đối lập.

Heidegger bảo: vẻ đẹp hiện ra như một sức gì phấn khởi ta và đồng thời lôi cuốn ta vượt ra khỏi con người của ta, đi xa ta. Vẻ đẹp đó đến như một luồng gió mê hoặc ta, một cơn lốc lôi vù ta bay đi và như đuổi ta ra khỏi nhà ta, khuấy động cả tâm hồn ta để ta rạo rực yêu. Sức mạnh đó lôi cuốn ta nhưng đồng thời còn đem ta trở về an nghĩ điểm tĩnh. Như vậy, vẻ đẹp là chế ngự và dung hòa được mâu thuẫn. Nhưng mâu thuẫn vẫn phải tồn tại. Đó chính là yếu tố điên cuồng, phản lại luật mâu thuẫn, chỉ trong Thi ca hay lãnh vực ngoài khái niệm mới có. Nhưng phấn khởi và làm say đắm tâm hồn không được xuất hiện rời rạc, tách biệt nhau mà phải đồng thời xuất hiện với nhau trong Thiên Nhiên. Như thế càng tăng sức quyền rũ của Thiên Nhiên thần diệu!

* * *

### Tương quan giữa Thiên-Nhiên với Thần minh.

Theo Hölderlin Thiên Nhiên còn xưa hơn các Thần. Nhưng ông lại bảo: Thiên Nhiên đẹp như Thần; đó là lý do làm cho Thiên Nhiên hùng mạnh. Trong căn bản của mỗi sự vật cốt yếu là sức mạnh. Sức

mạnh lại được biểu lộ vì nó hiện diện phổ biến mọi nơi. Hùng mạnh và hiện diện phổ biến là hai yếu tố đặc biệt của Thần. Thế thì Thiên Nhiên cũng tất nhiên là Thần.

Nhưng nếu đã nói rằng Thiên Nhiên còn xưa hơn các Thần, thời trong khi hiện diện mọi nơi, Thiên Nhiên cũng phải hiện diện nơi cả các Thần, Vì nếu không, Thiên Nhiên phải được so sánh với một cái gì khác ngoài nó. Cái khác đó phải hiểu là các Thần. Thần là tiêu chuẩn, là điểm so sánh của Thiên Nhiên; như vậy, Thiên Nhiên không còn là Thiên Nhiên theo nghĩa đúng nhất của nó nữa. Nhưng theo Hölderlin, Thiên Nhiên phải được gọi là « *đẹp Thần diệu* », không có so sánh (phải bỏ chữ *như* là hạn từ dùng để so sánh đi). Đẹp ở đây là đẹp tuyệt đối, không tương quan. Đẹp theo bản tính. Ở đây với Hölderlin cũng như với Heidegger, vấn đề bên trên Thiên Nhiên có một Hữu thể nào cao hơn, thí dụ Thượng đế không được bàn tới. Trái lại cả hai chỉ quả quyết là tự nó Thiên Nhiên đẹp thần diệu.

Nhưng ở một trường hợp khác, Heidegger gặp một câu thơ tản mác của Hölderlin nói về các Thần.

« ***Và những kẻ*** *vừa cười hớn hở* ***vừa*** *sửa soạn cánh đồng* ***với tư*** *cách* ***những nô lệ***

*Ta đã quen biết họ, những người linh động tức những lực lượng của các Thần.* »

Các Thần là những lực lượng hoạt động cho ta. Nhưng Heidegger lại nhận xét: ở đây Hölderlin không chủ ý nói tới các Thần mà chỉ nói tới Thiên Nhiên. Chính đó là lý do tại sao Hölderlin đã nói: Thiên Nhiên có trước các Thần. Thiên Nhiên còn ở bên trên cả các Thần bên Đông cũng như bên Tây. Nhưng Thiên Nhiên không ở trên như một Ngôi vị biệt lập, trái lại Thiên Nhiên ở trong các Thần và còn oai quyền hơn các Thần, vì Thần cũng phải ở trong Thiên Nhiên như mọi sự vật khác để được sức soi sáng chiếu giãi cho. Như vậy các Thần ở dưới Thiên Nhiên. Thiên Nhiên là một sức mạnh sáng tạo mọi sự. Nó cho phép mọi sự xuất hiện theo khuôn khổ và kích thước thích hợp với mỗi sự vật. Những sự vật nào phạm tới công bằng tương giao với sự vật bên cạnh sẽ không còn được giữ vị trí cũ của mình nữa. Mỗi sự vật chiếm một vị trí cố định được như vậy là nhờ ở căn bản chung của chúng tức « vô hạn ». Ở đây Vô hạn

cũng là Thiên Nhiên theo viễn tượng của Anaximandre. Ý tưởng này đã hé mở cho ta một chân trời khác. Hình như nó bắt buộc ta phải công nhận bên trên Thiên Nhiên còn một sức mạnh gì khác tương tự như « Thiên Nhiên tạo hóa » (Natura naturans) của Spinoza . Nó là nguyên lý của Thiên Nhiên, là nguồn suối cho mọi mãnh lực (Machten). Nó là sức phát nóng và ngọn lửa phổ biến.

Vì thế thi gia mới chủ trương rằng: Thiên Nhiên sáng tạo mọi sự, linh động, sáng láng và thiêu đốt muôn vật. Trong bài thơ « Ở nguồn suối Danube » Hölderlin viết:

« Hỡi ngươi, ta gọi ngươi là một sức mạnh bị Thần bó buộc, ta gọi ngươi là Thiên Nhiên ». Nhưng như vừa nói, có những lúc Hölderlin như muốn vượt xa trên ý tưởng Thiên Nhiên. Heidegger cũng nhận thấy thế, khi ông nói: mặc dầu trong bài « Như khi đến một ngày Lễ... » ở đây ý tưởng Thiên Nhiên rất rõ rệt, nhưng đó mới là đặc điểm của một giai đoạn tư tưởng của nhà Thi sĩ; vì ở đây, Hölderlin vẫn còn tư tưởng theo một truyền thống dài dòng cảm hứng và dẫn hướng cho ông. Nhưng trong Hyperion hay « Dự định Empédocle » Thiên Nhiên lại mang một ý nghĩa khác. Heidegger gọi nó là « thực tại của vật hiện hữu » (le vrai de l'étant). Danh từ Thiên Nhiên càng ngày càng được đào sâu thêm. Và ngay ở giai đoạn bài ca này, Hölderlin đã thấy danh từ cũ không còn bao hàm được hết ý nghĩa phong phú ông muốn diễn tả. Nhưng theo Heidegger và Hôderlin giữa ý tưởng Thiên Nhiên và ý tưởng « Phusis » xưa vẫn có một mối giây liên lạc mật thiết. Nên nó mới giàu ý nghĩa đến thế.

Dầu sao danh từ Thiên Nhiên cũng còn phải liên hệ với một danh từ khác để minh giải thêm nội dung của nó. Danh từ ấy là danh từ Tinh Thần. Heidegger nhắc đi nhắc lại nhiều lần ý tưởng này: ở một giai đoạn nào đó, Thiên Nhiên không còn đủ sức để diễn tả những điều Hölderlin muốn nói. Rồi trong bài chú giải Thơ « kỷ niệm » ông còn nói: Từ đây trở đi danh từ Thiên Nhiên không thể là danh từ nền tảng trong Thi ca Hôlderlin được nữa ».

Đến đây ta đề cập tới *tương quan giữa Thiên-Nhiên và Tinh thần*. Nhưng ý tưởng Tinh Thần phải được diễn nghĩa bằng *ý tưởng định luật* trước đã. Theo Hölderlin Thiên Nhiên là một trung gian để liên kết mọi sự thành một toàn thể. Tất cả muôn vật đều tồn tại vì căn cứ vào

Thiên Nhiên. Như vậy tất nhiên Thiên Nhiên phải là một thực thể vững chãi, vững chãi như một định luật. Định luật là một yếu tố không bị lay chuyển, mọi sự sẽ theo yếu tính của mình để phát triển. Định luật Thiên Nhiên vững chãi là trung gian để mọi sự khỏi bị lẻ tẻ, biệt lập nhau. Nhưng ý tưởng *trung-gian* là một ý tưởng Hölderlin có lẽ đã chịu ảnh hưởng của Hegel, người đồng thời và là bạn thân của ông (Vermittlung) cũng như ý tưởng *Tinh thần* (Geist). Trung gian lại thường đi đôi với *vô trung gian* (médiat || immédiat) hay trực tiếp. Cả hai sau cùng sẽ dẫn ta tới ý niệm Tinh Thần. Hölderlin nói luôn tới Tinh Thần. Trong bài « Hồi hương » thầy nói tới « Tinh thần hiện tại », hay : Tinh thần không được đến bất ngờ nếu không ai kêu gọi nó, hay trong Bài « Ngày Lễ » đây, ta thấy Tinh thần bay lượn trên cánh đồng. Rồi tiếp đến hai câu thơ chú giải nó đặt biệt:

« *Tự* tinh thần công cộng *những tư tưởng xuất hiện*
*Gặp được giới hạn an nghỉ trong tâm hồn người thi-sĩ* »

Tinh thần công cộng ở đây không phải thứ tinh thần tương tự như công ý ; nhưng là một tinh thần giống Tinh thần của Hegel. Tinh thần là cốt yếu của lịch sử. Trong một chú giải Heidegger có nói không nên lẫn lộn Thiên Nhiên với Tinh thần. Một người bạn của Hölderlin, ông Schelling đã chủ trương ngược lại. Theo ông, Thiên Nhiên và Tinh thần đồng nghĩa và đồng tính với nhau. Nhưng Heidegger cho rằng nếu theo Schelling mà chú giải Hölderlin thời sẽ hiểu lầm nhà Thi sĩ. Đó là những nhận xét của Heidegger lúc đầu khi mới chú giải. Trái lại về sau Heidegger cũng công nhận sự đồng tính nói trên. Như thế có lẽ tư tưởng Hölderlin đã thay đổi. Lắm khi ông bỏ danh từ Thiên Nhiên để đề cao ý tưởng Tinh thần. Điểm đó Heidegger muốn nói ở đây. Vậy về vấn đề Tinh thần, Heidegger nói tất cả những gì xuất hiện đều được thấm nhuần, nhào nặn bằng một tia sáng của tinh thần. Danh từ *Begeisterung* của Đức mới nói lên được ý nghĩa đó rõ rệt, vì Begeisterung được dịch là « *cảm hứng* » (*Inspiration*). Theo nguyên tự ta vẫn cũng như Đức ngữ. trong danh từ In-*spira*tion có ngầm chứa ý tưởng tinh thần (Spiritus = Geist). Cảm hứng Thi ca theo nghĩa đó cũng là do Tinh thần. Thiên Nhiên là tinh thần cảm hứng và « huấn luyện » người thi sĩ. Như vậy cả Thiên Nhiên cả Thi ca đều được sức mạnh của Tinh thần hấp dẫn, cảm hứng và thấu suốt. Nhưng cảm hứng tinh thần còn bao hàm ý

tưởng « đi ra » và « thức tỉnh », Y. Wahl gọi là « sortie » và « éveil ». Sự vật cảm thông được cảm hứng đó. Mà cảm hứng ấy hiện diện là hiện diện trong tương lai. Theo nghĩa đó, Thiên Nhiên sẽ cảm hứng mọi sự, vì nó hiện diện mọi thời trong dĩ vãng, trong hiện tại và cả trong tương lai. Nó sáng tạo ở mọi thời gian. Đó là tương quan giữa Thiên Nhiên và Thời gian ta sẽ bàn sau. Như thề ở đây Thiên Nhiên và Tinh thần đã gắn đồng hóa với nhau.

Trong ý tưởng sau đây còn thấy gần hơn nữa: Nó chỉ có thể cảm hứng vì chính nó là Tinh thần. « Giảng nghĩa mọi sự, cấu tạo mọi sự bằng tư tưởng, cởi mở ra với mọi sự. » Tinh thần bay lượn như một sức giảng nghĩa chặt chẽ và táo bạo, vì nó đặt mọi sự hiện tại trong giới hạn của mỗi cái; mỗi giới hạn lại biệt lập và áp dụng đúng trong yếu tính của Thiên Nhiên. Và giảng nghĩa mọi sự vật như vậy là một tư tưởng cốt yếu. Vậy cái gì đặc biệt trong Tinh thần là chính tư tưởng. Với những tư tưởng như vậy mọi sự mới được giảng nghĩa rõ rệt. Nhưng giảng nghĩa là phân tán và đồng thời cũng tập hợp mọi sự để chúng quy tụ lại một mối có liên hệ với nhau.

Tinh thần như vậy là một tinh thần đơn nhất liên hiệp. Theo nghĩa ấy « Tinh thần là công cộng ». Ý tưởng này được diễn tả trong danh từ « *Versammlung* » (Tập hợp). Danh từ ấy nhắc lại rằng: mỗi lần Heidegger nghĩ tới danh từ Logos thời thường thường ông dịch nó bằng ý tưởng « Tập hợp ». Vì Legein trong Hi lạp là « Tập hợp », thề thì Logos là quan năng tập hợp. Tinh thần tất nhiên là trong tư tưởng và sống trong tư tưởng. Nó là cảm hứng thâu nạp tất cả cảnh vật trong duy nhất, trong sự hiện diện phổ biến của nó. Trạng thái ấy cũng gọi là trạng thái thức tỉnh của Thiên Nhiên. Vì hiện diện của Thiên Nhiên mọi nơi là *lay tỉnh* sự vật để chúng *ra khỏi* tình trạng bất định, u tối của chúng, để hiện diện trong Thiên Nhiên.

Không những ý tưởng này đã chịu ảnh hưởng của Hegel, mà còn chịu ảnh hưởng của tư tưởng Hi lạp, nhất là khi Heidegger nói tới sự hiện diện. Vì theo Heidegger tư tưởng của Hi lạp khởi thủy lấy ý tưởng *hiện diện* làm căn bản, còn tư tưởng Descartes trở đi, trái lại, lại lấy ý tưởng *biểu niệm* (représentation; trong Holzwege). Từ đây khi nhà Thi sĩ nhìn sự vật theo quan điểm đó rồi, tất cả nền tảng của mọi sự vật đều mở rộng và biến

hóa dần. Quá trình đó là quá trình trí khôn xuất hiện ra trong thực tại và tinh thần phản chiếu trong tinh thần. Và một lần nữa ý tưởng trung gian lại hiện hình. Theo Hölderlin, con người chỉ có thể thấy được cái gì gián tiếp (trung gian). Heidegger trưng diễn một câu của Hölderlin. Câu này không những quan trọng cho Heidegger mà còn quan trọng cho cả Hegel bạn Hölderlin: « Trực tiếp theo nghĩa mạnh là một thực tại không thể lĩnh hội không những cho các loài sinh tử mà cho cả những loài bất tử! Thần minh thì phải phân chia các vũ trụ cho hợp với bản tính của mình vì các phẩm tính của Thần không được để lẫn lộn cái này vào cái kia. Rồi loài người khi tri thức, cũng phải phân chia các vũ trụ sự vật ra nhiều lãnh vực khác nhau, vì tri thức là phải tri thức bằng đối lập. Nên trực tiếp không thể lãnh hội được, cả Thần cả người đều bất lực. Vậy trung gian mạnh mẽ mới là phương tiện và định luật. Đây còn là điểm giảng nghĩa ý tưởng Thiên Nhiên là định luật cho mọi sự vừa nói ở trên. Thề nhưng Logos, Tinh thần sẽ tập hợp mọi hiện diện khác và sáng tạo thêm các hiện diện sẽ có. Nên sự hiện diện trực tiếp đây là trung gian cho tất cả những gì cần trung gian và có thể trở nên trung gian. Nhưng chính cái vô trung gian, tức cái trực tiếp lại không bao giờ bị trung gian hóa. Thề thì Thiên Nhiên với tư cách là Tinh thần chính là định luật căn bản Trung gian cho mọi sự.

Thiên Nhiên vừa là một thực thể xưa nhất và đồng thời vừa là một thực thể tương lai nhất nên sẽ là Trung gian phổ biến cho mọi sự ở mọi thời đại và không gian khác nhau. Chính tính cách trung gian phổ biến đó hay lối giảng nghĩa mọi sự bằng toàn thể sự vật liên đới đó sẽ giúp cảm hứng trực giác về Thiên Nhiên cho Thi gia.

Tinh thần giảng nghĩa được mọi sự mà còn cởi mở ra với mọi sự. Đó là tinh thần công cộng, ý nghĩa Heidegger muốn chú giải trong câu thơ:

*« Tự Tinh thần công cộng những tư tưởng xuất hiện*
*Gặp được giới hạn an nghỉ trong tâm hồn người thi-sĩ »*

Ở đây còn cần nhấn mạnh tới một ý tưởng khác: « những tư tưởng xuất hiện »; những tư tưởng của tinh thần hiểu là những thực thể. Trong ý tưởng này ta lại gặp một trực giác tương tự của Hegel. Thi nhân sẽ là người được cảm hứng, nhưng không phải ở bất cứ bài Thơ nào cũng được Tinh thần cảm hứng cả. Vì cũng có những giờ phút cao cả, và cũng

có những Thi gia cao hứng. Và chỉ có họ mới được cảm hứng thực sự. Trong chú giải bài « Kỷ niệm », ý tưởng « Tinh thần » lại thấy xuất hiện. Tinh thần ban phép cho Thi gia đi từ thực tại đi ra, rồi lại phải trở về thực tại. Nếu tinh thần muốn là tinh thần của lịch sử nhân loại trên trần gian này thời các tư tưởng cấu tạo nên tinh thần phải tập hợp lại và được thực hiện đầy đủ nơi tâm hồn người Thi sĩ. Để rồi người Thi sĩ với tư cách mình đang sống ở trần gian nhưng bên trên trần gian người Thi sĩ còn chỉ hướng trời cho nhân gian. Và trong phương hướng đó, trần gian sẽ hiện ra trong thanh khí thi vị của nó. Chính vì thế mà tinh thần dẫn tới yếu tính. Sau đây còn là một ý tưởng tương tự những ý tưởng của Hegel. Theo Heidegger, Hölderlin cũng chủ trương một quan điểm Tinh thần tương tự quan điểm của Hegel khi ông viết: Tinh thần biết cảm thức là một tinh thần làm cho tất cả mọi sự có thể tiến tới thực tại yếu tính của chúng và đồng thời cũng từ chỗ yếu tính đơn nhất mà đi ra được... » Nếu thế, không phải một mình tinh thần của Thi gia mới được cảm hứng, trái lại toàn thể hoàn vũ từ những gì thấp nhất cho tới những gì cao nhất, tức là tự vực thẳm cho tới thanh khí đều được cảm hứng hết.

***

## Tương quan giữa Thiên nhiên và Thời gian

Heidegger hay tách biệt một vài câu thơ của Hölderlin để chú giải. Trước hết trong bài « Hồi hương », ta gặp thấy nhiều ý tưởng khác nhau; nhưng tất cả đều liên hệ tới ý tưởng thời gian. Thí dụ: Thời gian đổi mới, hay việc tìm kiếm lại một cái gì đã có hay đã xảy ra ngày xưa, hay ý tưởng về tinh thần là cái gì hiện tại mãi mãi. Như vậy trong ấy ta nhận ra ba ý tưởng: *xưa, nay và đổi mới*. Và trên hết tất cả có Tinh thần bay lượn để chi phối, để làm mọi vật thêm xinh tươi, càng ngày càng mới mẻ.

Nhưng trong Bài ca « Ngày Lễ ». Heidegger mới thực sự bắt đầu suy niệm về thời gian của Hölderlin. Trước hết một câu « Thiên Nhiên *già hơn* mọi Thời gian... » rồi tiếp đến câu: « một *phấn khởi mới* khi người Thi sĩ nhìn ngắm Thiên Nhiên... » Ý tưởng ấy được lặp lại một lần nữa. Rồi sau cùng thấy có ý tưởng « trở về với *dĩ vãng*... » Cái gì *đã có trước, bây giờ* nhà Thi sĩ mới chú ý, và chú ý là do ảnh hưởng của trận bão đã được sửa soạn *từ bao lâu* rồi. Tất cả những ý tưởng đó lại được thu

dồn vào một, khi Hölderlin nói với ta về những sự vật đã được biết đến tự lâu rồi, và về một sự chờ đợi cái gì đã đến trước.

Với mấy ý tưởng thi ca trên, Heidegger bắt đầu trình bày học thuyết hay nói đúng hơn *cảm tình thời gian* của Hölderlin. Nhưng cùng một lúc, Heidegger cũng trình bầy cả quan niệm Thời gian của riêng ông và những tương quan của nó với Thiên Nhiên.

Trên đây đã nói: « Thiên Nhiên già hơn mọi Thời gian.» Heidegger nhấn mạnh rằng: Hölderlin nói già hơn *tất cả mọi thời gian* tức là thời gian được quan niệm như một thước đo nhiều sự vật khác nhau. Nên có nhiều loại thời gian khác nhau. Thời gian con người thì khác thời gian của cả một dân tộc, hay thời gian của sự vật lại là một thời gian khác cả hai thứ thời gian trên. Nhưng Hölderlin không nói: Thiên Nhiên già hơn *thời gian* nói chung. Và chính vì Thiên Nhiên già hơn *mọi Thời-gian* nên Thiên Nhiên mới không già hơn *thời gian*. Vì thực sự Thiên nhiên đồng tính với Thời gian. Nên Thiên Nhiên mới chứa chấp đầy ứ thời gian hơn các thời gian con người thường dùng để đo mọi sự. Thế nên giữa những thời gian lẻ tẻ, đặc thù, đo lường được với nguyên lý của mọi Thời gian tức là chính thời gian thời có một đối lập nội tại. Và, Thiên Nhiên là Thời gian già nhất, nó là thời gian với tất cả căn bản cổ kính của nó. Heidegger còn thêm, không nên lẫn lộn nó với *thời gian vô thời* của các nhà siêu hình học hay đời đời của các tín hữu Kytô giáo. Vì Thiên Nhiên là chính Thời gian. Nó là sự hiện diện có trước mọi thực tại. Nên ta phải đi từ những thực tại biệt lập nhiên trạng để đi tới cái gì làm nên thực tại tính của mọi thực tại. Nói khác đi, phải đi từ những thực tại thô sơ không dính líu gì với nhau để rồi từ đó đi tới yếu tính của những thực tại đó. Một lần nữa ở đây Biện chứng pháp phân biệt vật hiện hữu và hữu thể nói trên kia (de Waelhens) càng trở nên rõ rệt. Thiên Nhiên là một dầu nối hay một tư tưởng bao hàm cả mọi thực tại thường bị coi là biệt lập. Thiên Nhiên như rót ánh sáng của nó trên mỗi sự vật, để khi nhìn chúng ta mới nhận được chúng là thành phần của Thiên Nhiên.

Nên Thiên Nhiên có trước mọi thực tại và trước mọi hành động. Chính vì nó có trước mọi sự, nên nó cũng là tươi trẻ nhất. Nó xưa nhất nhưng đồng thời cũng là nguyên tắc cho mọi đổi mới, cho mọi tuổi trẻ. Không một cái gì có trước hay có sau nó.

Đi từ cái gì già nhất, từ cái gì xưa nhất đã qua, Thiên Nhiên còn như hướng sự vật nhìn về tương lai, về những gì sẽ đến. Và không bao giờ Thiên Nhiên già vì luôn luôn Thiên Nhiên là một cái gì tuổi trẻ nhất.

Thêm vào hai ý tưởng trên, ta còn có thể nói Thiên Nhiên là vững chãi nhất. Một sự vật có khả năng là một sự vật khởi thủy, nguồn gốc cho mọi sự theo yếu tính, thời chính khởi thủy đó chứa chấp trong mình một sức mạnh bất khả lay chuyển. Như vậy, cái gì thực tương lai , lại do cái thực xưa mà có. Và chính vì thế mà nhà thi sĩ mới có thể múc được nguồn cảm hứng. Thiên Nhiên là khởi thủy nên bắt đầu lại mãi, và thi sĩ mới luôn luôn cảm thấy mình được cảm hứng mỗi khi va chạm với Thiên Nhiên. Như thế, Thi nhân vừa quay về với cái gì xưa nhất và về với cái gì mới nhất trong tương lai. Heidegger luôn luôn cố gắng giúp ta nhận thức mối liên hệ giữa những ý tưởng dĩ vãng, tương lai và hiện tại. Hiện tại thực sự xuất hiện thế nào trong sự gặp gỡ giữa dĩ-vãng và tương lai. Vì vậy Heidegger mới hay nhắc tới những ý tưởng « Kỷ niệm » cái gì sẽ đến. Kỷ niệm đối với Heidegger còn là một chờ đợi. Kỷ niệm thường được quan niệm là nhớ lại một cái dĩ vãng. Nhưng nếu đặt kỷ niệm trong cơ cấu của con người Hiện sinh thời kỷ niệm hiện có của họ là một tác động hiện tại. Nhưng hiện tại đó hướng về quá khứ và đồng thời định đoạt cho tương lai.

Ý tưởng này Heidegger minh giải rõ trong Bài « Kỷ niệm ». Ông chú trọng rằng: danh từ Andenken người ta thường dịch là « Kỷ niệm » (Souvenir). Theo nghĩa đó, kỷ niệm chỉ là một cái gì hoàn toàn thuộc dĩ vãng đối tượng, khách quan. Nhưng theo Heidegger, Andenken còn một nghĩa khác; trước hết nó có nghĩa là: « Nghĩ tới » (penser à). Ý tưởng là ý tưởng của Hiện tượng luận, vì với họ « Tất cả mọi tư tưởng đều là tư tưởng một cái gì » (toute pensée est pensée de quelque chose). Các người thủy thủ mà Hölderlin mô tả đều *nghĩ tới* Hi lạp. Nhưng như vậy chưa đủ. Vì theo Hölderlin bất cứ *bài ca* nào cùng là một *cuộc trở về,* và *trở về với dĩ vãng.* Đó là một lý do Hölerlin đã để đầu Bài ca của ông là « Kỷ niệm ». Nhưng theo Heidegger, thoạt nhìn nhan đề đó như muốn nói lên một cái gì rõ rệt: trái lại sau khi đã đọc toàn bài thơ xong thời tính cách sáng sủa kia như đã biến mất. Trước hết, hình như nhan đề đó có ý nói rằng người thi sĩ nhớ lại những kinh nghiệm sống xưa kia, hay những cuộc du lịch nơi những miền xa lạ, tới mãi Hi lạp hay xa hơn nữa tới mãi Ấn-độ. Theo

nghĩa đó có thể nói Andenken là nhớ lại, nghĩ tới cái ở sau, trở lui... (dĩ vãng khách quan, biệt lập như một thực tại nhiên trạng...) Nhưng chưa phải thể hoàn toàn, vì trong bài thơ còn những yếu tố muốn nói lên một khía cạnh thời gian khác ngầm chứa trong kỷ niệm. Thí dụ Hölderlin nói: « Nhưng các bạn bè của tôi đâu cả rồi» ? Họ có đi về nguồn về nguyên thủy không? Nhờ đó Heidegger nói: Bài thơ « Andenken » đặt những câu hỏi, nhưng những câu hỏi đó không hướng về dĩ vãng mà chỉ hướng về cái gì sẽ đến và cái gì trong dĩ vãng sẽ đến, tức là nó tự yếu-tính-hóa nó về tương lai (Nach wesend).

Đến đây ta đã nhận thấy một trong những ý tưởng nền tảng của triết lý Heidegger. Vì với ông: một khoảnh khắc thi ca sâu thẳm là chỗ hòa hợp giữa quá khứ và tương lai. Dung hòa ấy lại chỉ thực hiện được trong khoảnh khắc hiện tại. Trong kỷ niệm, cái mới cái cũ phải đồng hóa với nhau trong một tác động hiện tại. Mấy điểm quảng diễn trên đây thực sự chỉ là minh giải thêm về ý niệm Thời gian tính (Zeitlichkeit = temporalité) Heidegger đã bàn tới trong quyển Sein und Zeit. Ông gọi ba giai đoạn thời gian là ba trạng thái « xuất thần » (extases).

Với từng ấy dữ kiện trên đây, chúng ta có thể cùng với Heidegger kết luận rằng: bên ngoài và đàng sau khái niệm bao giờ cũng còn một thế giới tàng ẩn, phong phú hơn thế giới khái niệm. Thiên nhiên không phải một đối tượng tri thức khách quan. Nhưng dừng vì thế mà ta kết luận rằng: Thiên Nhiên không thể lĩnh hội được một cách trực tiếp do con người. Chỉ vì ta muốn có một tri thức về Thiên Nhiên mà Thiên Nhiên lẫn trốn ta. Nhưng bên ngoài mọi định nghĩa ta còn gặp được Thiên Nhiên bằng nhiều lối khác.

Thi sĩ là một người hướng dẫn ta trở về phía đó!

HOÀNG CHÂU THÀNH

Sách tham khảo — M. Heidegger: Sein und Zeit.
— R. Guardini: Formund Sinn der Landschaft in der Dichtungen Hölderlins.
— Hölderlin: collect. Poètes d'aujourd'hui.
— J. Wahl: Traité de Métaphysique
— J. Wahl: La pensée de Heidegger et la poésie de Hlöderlin.
— A. de Waelhens: Chemins et impasses de l'Ontologie heideggerienne
— A. de Waelhens: La philosophie de M. Heidegger.

# Mộng

BERGSON

Đề-tài mà Viện Tâm-lý-học đã muốn mời tôi bàn luận với các ngài hôm nay rất là phiền tạp, nó nêu ra không biết bao nhiêu là vấn-đề tâm-lý, sinh-lý và cả siêu-hình, nó đòi hỏi những diễn giải rất lâu dài mà thì giờ của chúng ta lại quá ít, nên tôi xin các ngài cho phép tôi miễn mở đầu và vắt bỏ những gì phụ thuộc để đi thẳng lập tức vào trung-tâm vấn-đề

Này đây một giấc mộng. Tôi nhìn thấy đủ loại sự vật diễn-xuất trước mặt tôi. Nhưng không sự vật nào là thực cả. Tôi tưởng tôi đi đi, lại lại, trãi qua bao cảnh phiêu lưu mà kỳ thực tôi đang nằm ngủ yên trên giường. Tôi nghe tôi nói và nghe người ta trả lời với tôi, vậy mà tôi chỉ một mình và không nói năng gì hết. Bởi đâu có ảo tưởng ấy ? Tại sao người ta lại nhìn thấy người và sự vật như thế là hiện có thực-sự ?

Nhưng trước hết, phải chăng là không có gì cả ? Phải chăng là trong giấc ngủ không có một vật liệu khả giác nào (matière sensible) được cống hiến cho thị-quan, thính-quan và xúc-quan v.v.. như lúc Tỉnh?

Chúng ta hãy nhắm mắt lại để xem những gì đã xảy ra. Có người sẽ bảo là không có gì. Đó là vì họ không nhìn kỹ. Thực ra người ta nhìn thấy nhiều chuyện. Trước hết là một thứ « phông » đen tối, rồi đến những điểm màu sắc khác nhau, khi xám mờ, khi sáng chói. Những điểm ấy lúc căng nở ra, lúc thu hẹp lại, chúng đổi hình thù, màu sắc và lấn chen nhau. Sự biến đổi ấy có thể là chậm chạp, tiệm tiến, nhưng cũng có khi cực kỳ lanh chóng. Bởi đâu có quái ảo ấy? Các nhà sinh-lý học nói đến « bụi sáng » (poussière lumineuse), « ma mắt » (Spectres oculaires), « đôm đốm » (phosphères) và cho các hiện tượng ấy là do ít nhiều sự thay đổi luôn luôn xảy ra trong sự xê-dịch chuyển-vần của vọng-mạc, hoặc là do mí mắt nhắm lại đè lên tròng mắt và kích-động thị thần-kinh. Nhưng cắt nghĩa hiện-tượng ấy cách nào, và gọi nó với tên gì, điều đó không quan-hệ. Điều chắc chắn là hiện-tượng ấy có nơi mọi người và quả thực, nó là thứ vải mà chúng ta đã cắt may thành mộng.

Alfred Maury và cũng vào gần một thời-kỳ ấy, Bá tước d'Hervey de Saint Denis đã nhận thấy là những điểm màu sắc với những hình-thù chuyển dịch kia có thể đông-đặc lại, lúc người ta vừa thiu ngủ và tô vẽ ra các đường nét chính-yếu của những sự vật sẽ tạo thành giấc mộng. Nhưng sự quan-sát này hơi đáng khả-nghi vì nó là công việc của những nhà tâm-lý-học thực-hiện, lúc đã bắt đầu thiu ngủ. Một triết-gia Mỹ là ông G.T. Ladd, giáo-sư Đại-học Yale đã nghĩ ra một phương pháp chặt chẽ hơn, nhưng cũng khó áp dụng hơn, vì đòi hỏi phải tập luyện trước. Phương-pháp ấy là khi người ta tỉnh dậy, cứ để con mắt nhắm lại và cố giữ lấy trong một vài giây, giấc mộng đang tan biến, tan biến khỏi thị-giác trường, và chắc chắn rồi chốc lát cũng sẽ tan biến khỏi ký-ức trường. Lúc đó người ta sẽ thấy sự vật người ta mơ, biến thành « đôm đốm » và trở lại giống như những điểm màu sắc mà con mắt nhìn thấy thực, lúc nhắm lại. Chẳng hạn người ta mơ mình đọc báo; lúc tỉnh dậy, các đường nét của tờ báo biến mờ đi và chỉ còn lại một vết trắng với mờ mờ một vài gạch đen: mà đó là thực. Hoặc chúng ta mơ chúng ta đang ở ngoài biển khơi, những đợt sóng đen xầm, phủ bọt trắng xóa, đang dâng lên lan tràn mặt biển. Chúng ta tỉnh dậy, mọi sự biến tan, chỉ còn lại một vết xám mờ với một vài điểm sáng trắng. Vết mờ ấy, các điểm sáng ấy là thực. Vậy lúc chúng ta ngủ, thực ra có những « đôm đốm con mắt » làm đối-tượng cho trí-giác và các đôm đốm ấy đã giúp tạo ra giấc mộng.

Phải chăng chỉ có những « đôm đốm » ấy tạo ra giấc mộng ? Chỉ xét về thị-giác mà thôi, chúng ta có thể nói rằng bên cạnh các cảm giác thị-quan mà nguồn gốc nằm bên trong, cũng có những cảm-giác thị-quan khác mà căn-do lại ở bên ngoài. Mặc dầu đã nhắm lại, con mắt vẫn còn phân-biệt được ánh-sáng với bóng tối và còn nhận được, đến một mức nào, bản tính của ánh sáng? Vậy mà những cảm-giác do một ánh-sáng hiện-thực gây ra là nguồn gốc của nhiều giấc mộng. Một cây sáp đột-ngột thắp lên, có thể làm cho một người đang ngủ không mê lắm, thấy nhiều quái ảnh mà trung-tâm là ý-tưởng cháy nhà. Ông Tissié đã dẫn ra hai thí-dụ: « B... mơ thấy rạp hát Alexandrie bị cháy; ngọn lửa chiếu sáng cả một khu phố. Bỗng nhiên, hắn được chở đi đặt vào giữa cái bể cạn của công viên Tống-Tài; một làn lửa chạy dọc theo những giây xiềng nối các cột trụ lớn xung-quanh bể cạn. Rồi hắn lại trở về Paris, đến phòng triển-lãm cũng đang bị cháy... và chứng kiến những tấn kịch bi-thống, v.v.. Hắn giật mình tỉnh dậy.

Thi ra cô Y-tá đi tuần, tay cầm đèn, đang đi về phía giường của hắn. M... mơ thấy hắn được gia nhập vào thủy-quân lục-chiến là chỗ trước kia hắn đã phục-vụ. Hắn đến Fort de France, Toulon, Lorient, rồi sang Crimée, Constantinople v.v...Hắn thấy chớp lòe, hắn nghe sét nổ và sau hết hắn chứng-kiến một trận chiến-đấu trong đó hắn thấy những súng đại-bác đang phóng lửa ra. Hắn giật mình thức dậy. Cũng như B, hắn đã tỉnh dậy vì tia sáng cái đèn cô y-tá chiếu vào. « Đó là những thứ mộng mà một ánh sáng mạnh và bất ngờ có thể gây ra ?

Những giấc mộng do một ánh-sáng liên-tục và dịu-dàng như ánh-sáng mặt trăng gợi ra thì lại khác ít nhiều. Krauss thuật lại rằng một đêm, lúc tỉnh dậy, ông nhận thấy là ông còn đang giơ hai tay lên về phía cái mà ông đã mơ là một thiếu-nữ, nghĩa là về phía mặt trăng mà ánh sáng đang phủ cả mình ông. Trường hợp này không phải là hiếm. Hình như ánh sáng mặt trăng, êm dịu tỏa lên con mắt người đang ngủ, thường có thể gợi ra những hình-ảnh trinh-nữ như thế. Phải chăng đó là ngụ ý của câu chuyện thần-thoại Endymion, chàng mục-đồng mà nữ-thần Selené (là mặt trăng) đã yêu thương với một tình-yêu sâu thẳm và trong giấc ngủ ngàn thu của chàng, nữ-thần đã xin cho chàng được giữ vẹn toàn sắc đẹp.

Lỗ tai cũng có những cảm-giác bên trong: ù, vang, rít — lúc tỉnh, chúng ta khó phân biệt, nhưng lúc ngủ, những cảm giác ấy trở nên rõ-rệt. Vả chăng, lúc đã ngủ, chúng ta vẫn còn tiếp-tục nghe một ít tiếng động bên ngoài. Cái tủ cọt kẹt, lửa phầng-phật, mưa tạt vào cửa sổ, gió vi-vút bổng-trầm qua ống khói, bao nhiêu tiếng động còn vang dội vào tai mà giấc mộng sẽ biến thành cuộc trò-chuyện, tiếng kêu la, buổi hòa nhạc v.v... Alfred Maury đang ngủ, người ta lấy cái kéo cọ với cái kẻm bên lỗ tai ông; lập tức ông nghe tiếng chuông báo động và nhìn thấy cuộc biến-loạn tháng 6 năm 1848. Tôi có thể dẫn ra nhiều thí-dụ khác. Nhưng trong phần nhiều giấc-mộng âm thanh không có địa-vị quan-trọng như hình-thể và màu sắc. Cảm-giác thị-quan lấn-át hẳn. Có nhiều khi chúng ta chỉ nhìn thấy, mà chúng ta tưởng chúng ta cũng nghe nữa. Theo nhận xét của Max Simon, thì có thể là chúng ta mơ chúng ta đang nói chuyện và bỗng nhiên nhận thấy là không ai đang nói, không ai đã nói cả, nhưng chỉ có một sự trao đổi tư-tưởng trực-tiếp, một cuộc nói chuyện không lời giữa người đối thoại và chúng ta. Hiện-tượng kỳ-quái, tuy-nhiên rất dễ hiểu. Để cho chúng ta nghe được âm-thanh trong giấc mộng, thường là phải có

những tiếng động được tri-giác thực-sự. Không có gì, thị giác mo đâu mà tạo ra được gì, mà khi nào chúng ta không cung cấp cho nó một nguyên liệu âm thanh, nó khó mà tạo ra âm-thanh được.

Xúc-giác cũng can-thiệp vào mộng như thính-giác. Lúc người ta ngủ, ý-thức vẫn còn cảm thấy đụng chạm, đè ép. Cảm-giác xúc-quan có thể ảnh hưởng đến những ảnh-tượng đang chiếm thị-giác-trường lúc ấy, và làm cho các ảnh-tượng ấy đổi hình thể và ý-nghĩa . Giả sử, một người đang ngủ, đột nhiên cảm thấy chiếc áo lót hắn mặc đụng chạm đến thân-xác; thì hắn sẽ nhớ lại là hắn đang ăn mặc sơ-sài. Mà lúc đó nếu hắn mơ hắn đi dạo ngoài đường, thì hắn thấy hắn đang bận áo lót, và trăm con mắt đang đổ nhìn vào hắn. Vả chăng những người qua lại trên đường sẽ không có vẻ gì là ngạc nhiên, vì ít khi mà những điều kỳ-dị của chúng ta trong mộng, có vẻ làm ngạc nhiên những khán giả trong mộng ấy, mặc dầu chính chúng ta lấy làm hổ thẹn. Chuyện mơ tôi vừa kể ra đó là một chuyện rất năng có. Sau đây là một chuyện mơ khác mà nhiều người trong chúng ta chắc cũng đã gặp. Đó là chuyện mơ bay, mơ lượn, mơ đi qua không gian mà không chạm đến đất. Thường thường, khi đã mơ như thế một lần, thì người ta hay mơ lại, và mỗi lần người ta đều tự nói: « Đã nhiều lần tôi mơ tôi bay lượn trên mặt đất, nhưng lần này tôi rất tỉnh. Bây giờ tôi biết và tôi sẽ cho người khác biết là người ta có thể thoát ly được định-luật trọng-lượng ». Lúc các Ngài mơ bay, nếu đột ngột các Ngài tỉnh dậy, thì đây là những điều mà tôi tưởng các Ngài sẽ nhận thấy. Trong cơn mơ các Ngài cảm thấy chân các Ngài đã mất điểm tựa vì thực ra các Ngài đang nằm dài ra. Đường khác, tưởng mình không ngủ, nên các Ngài không có ý thức là đang nằm. Cho nên các Ngài đã tự nói với mình là các Ngài không chạm đến đất nữa, mặc dầu các Ngài đứng. Chính sự tin tưởng đó đã được giấc mơ của các Ngài mở rộng thêm ra. Xin các Ngài chú ý rằng trong trường hợp các Ngài cảm thấy mình đang bay, thì các Ngài tưởng các Ngài lao mình bay nghiêng trên phía hông trái hay hông mặt và cánh tay các Ngài đẩy mạnh để nâng thân mình lên, như con chim đập cánh để bay. Mà phía hông ấy chính là phía các Ngài đang nằm ở giường. Nếu các Ngài tỉnh dậy, các Ngài sẽ thấy rằng cái cảm giác cố-gắng để bay chỉ là cảm giác cánh tay và thân mình đè lên giường ngủ. Tách khỏi căn-do ấy, cảm giác này chỉ còn là mờ mờ một cảm giác mệt mỏ có thể cho là do một cố gắng gây ra. Bây giờ đi kèm với sự tin tưởng

thân-xác đã tách lìa mặt đất, thì cảm-giác ấy đã rõ ràng biến thành một cảm-giác cố gắng để bay. Có một điều rất hay người ta có thể nhận thấy là các cảm-giác đè ép, đi ngược lên thị-giác-trường và nhờ những « đôm đốm» hiện có ở đó, chúng có thể biến đổi thành cảm giác hình-thể và màu sắc. Max Simon một ngày kia mơ thấy ông đứng trước hai chồng vàng không đều nhau và ông gắng sắp lại cho đều, nhưng sắp không được; ông hết sức bực bội. Sự bực bội ấy một lâu một mạnh và rồi ra đã làm cho ông tỉnh dậy. Lúc đó ông nhận thấy một chân của ông bị quấn vào mền, hai chân không ngang mức với nhau và đang cố gắng xếp lại gần nhau mà không được. Cố nhiên, đó là cái đã gây ra một thứ cảm-giác bất cân lờ mờ, cảm-giác này nhập vào thị-giác-trường và có lẽ đã gặp ở đó, theo giả thuyết của tôi, một hay nhiều đôm đốm sáng vàng, rồi biến thành cảm-giác thị-quan, trong hình ảnh hai chồng vàng cao thấp không đều nhau. Vậy cảm-giác xúc quan người ta có trong lúc ngủ, thường bao-hàm khuynh-hướng biến thành cảm-giác thị-quan và nhập vào giấc mộng dưới hình-thể ấy.

Các cảm-giác xúc quan nội thân, phát xuất từ mọi nơi trong cơ thể, nhất là từ các phủ-tạng; lại còn quan-hệ hơn. Lúc người ta ngủ, các cảm giác nội-thân ấy trở nên tinh vi và sắc bén đặc biệt. Cố nhiên lúc chúng ta thức, các cảm-giác ấy vẫn có đó, nhưng bận hành-động, chúng ta không để ý đến, chúng ta sống ở ngoài chúng ta; lúc ngủ, chúng ta mới trở vào bên trong chúng ta. Nhiều khi những người hay bị chứng sưng cuống họng, chứng hạch hầu-long (amygdolites) v.v... mơ thấy họ bị bệnh trở lại, và lúc đó họ cảm thấy ngứa ngáy khó chịu ở cuống họng. Thức dậy, họ bảo đó chỉ là một ảo mộng! Khốn thay! Mộng ấy chẳng bao lâu đã trở nên thực! Người ta thường thuật lại những chuyện bệnh hoạn và tai nạn trầm trọng như bị trúng phong, bị ngừng tim v.v... đã được báo trước, thấy trước trong mộng như thế. Vậy nếu những triết-gia như Schopenhauer bảo rằng mộng biểu hiện ra ở ý thức những khích động phát-xuất từ hệ-thống giao cảm thần-kinh, nếu những nhà tâm-lý học như Scherner cho rằng mỗi cơ-quan thân-thể đều có thể gây ra những giấc mộng riêng biệt, tượng trưng cho nó, sau hết, nếu những y-sĩ như Artignes đã viết ra những tập khảo-luận bàn về giá-trị báo bệnh-triệu của mộng và về cách-thức dùng mộng để đoán-bệnh, thì chúng ta không nên lấy làm lạ. Mới đây, Tissié đã cho chúng ta thấy những hỗn loạn trong chức-vụ tiêu-hóa

hô-hấp và huyết dịch tuần-hoàn được biểu-hiện ra bằng những loại mộng nhất-định thể nào.

Chúng ta hãy tóm tắt những điều vừa nói ở trên. Trong giấc ngủ tự-nhiên, giác-quan chúng ta vẫn tiếp-nhận các ấn-tượng do ngoại vật gây ra. Cố nhiên là chúng không nhạy như lúc tỉnh, nhưng, trái lại, chúng tìm lại được rất nhiều ấn-tượng « chủ-quan » là những ấn-tượng chúng ta đã không cảm thấy, lúc đang thức, khi chúng ta chuyển động trong một ngoại giới chung cho hết mọi người, nhưng trong giấc ngủ, vì chúng ta chỉ còn sống cho chúng ta nữa thôi, các ấn-tượng ấy lại xuất hiện ra. Người ta cũng không thể nói được rằng tri-giác của chúng ta thu-hẹp lại, lúc chúng ta ngủ; đúng hơn, là nó mở rộng trường hoạt-động của nó thêm lên, ít là trong một vài hướng. Thực ra, nếu nó lợi thêm về chiều rộng, thì lại thiệt đi về chiều sâu. Nó chỉ đem lại những cái rời rạc, mơ hồ. Tuy thế, vẫn là nhờ những cảm giác thực mà chúng ta tạo ra mộng.

Chúng ta tạo ra nó cách nào? Những cảm-giác dùng làm nguyên-liệu cho mộng là những cảm-giác mơ-hồ và bất-định. Chẳng hạn các cảm-giác ở lớp thứ nhất, nghĩa là những điểm có màu sắc biến diễn trước mặt chúng ta, lúc chúng ta nhắm mắt lại. Kìa những đường đen trên một « phông » trắng. Các đường ấy sẽ có thể hình-dung một tấm thảm, một bàn cờ, một trang sách, hoặc nhiều đồ vật khác. Ai sẽ lựa chọn? Hình thể nào sẽ biến nguyên-liệu mơ-hồ bất định thành một cái gì nhất-định, rõ rệt? Chính là hoài-niệm vậy.

Trước hết chúng ta hãy chú ý là thường mộng không sáng-tạo ra cái gì cả. Cố nhiên, người ta đã kể lại một ít trường-hợp tác phẩm nghệ-thuật, văn chương hay khoa-học được sáng-tác trong một giấc mộng. Tôi chỉ xin nhắc lại đây một trường-hợp mà mọi người đều biết đến. Tartini, một nhạc-sĩ thế-kỷ mười tám, cố gắng sáng-tác một nhạc-khúc, nhưng thần nhạc lạnh-lùng, không ứng-đáp. Ông ta ngủ đi, và lúc đó quỷ đã đích-thân hiện đến, nắm lấy chiếc vĩ-cầm và đánh lên khúc nhạc ông ta đang ước ao sáng tác. Khúc cầm nhạc ấy, lúc tỉnh dậy, ông đã chép lại thuộc lòng, và đã lưu lại cho chúng ta với tên: « Khúc cầm nhạc quỷ: Sonate du Diable ». Nhưng một câu chuyện sơ-lược như thế không thể cho chúng ta học biết được gì cả. Có lẽ điều phải biết ở đây là phải chăng Tartini đã không hoàn tất khúc cầm nhạc chính lúc ông ta cố gắng nhớ nó lại? Trí

tưởng tượng của người ngủ, khi người ày tỉnh dậy, đôi lúc đã thêm-thắt cho mộng, sữa đổi nó lại và lấp đầy những chỗ trống có thể là rất lớn. Tôi đã tìm những cuộc quan sát chu-đáo hơn và có tính-cách chính-thực chắc chắn hơn. Tôi đã không gặp được cái gì khác ngoài cuộc quan sát của Stevenson, một nhà tiểu-thuyết Anh. Trong một tập khảo-luận hiếm có, nhan-đề là « một đoản-luận về mộng », Stevenson đã cho chúng ta biết rằng các truyện vắn đặc-sắc nhất của ông đều đã được sáng-tác hay ít nữa, đã được phác họa ra trong mộng cả. Nhưng các Ngài hãy đọc kỹ tập đoản-luận ấy, các Ngài sẽ thấy rằng tác giả, trong một khoảng thời-gian của đời ông, đã trải qua một trạng thái tâm-lý, trong đó ông khó mà biết được mình ngủ hay thức. Quả thế, tôi tin rằng khi tinh thần sáng tác cái gì, khi nó cố gắng để sáng tạo một tác-phẩm hay để giải quyết một vấn đề, thì người ta không ngủ; ít nữa là phần tinh-thần đang sáng tác không phải cũng là phần đang mộng; phần ấy đang tiếp-tục, trong tiềm-thức, một cuộc tìm-tòi không ảnh-hưởng gì đến mộng, và chỉ hiển hiện lúc người ta tỉnh dậy. Còn chính mộng, nó chỉ là quá khứ sống lại, nhưng là một quá khứ, chúng ta có thể không nhìn nhận được. Nhiều khi là một chi-tiết đã lãng quên. Một hoài niệm bề ngoài đã biến mất, nhưng thực ra đang nấp ẩn tận đáy sâu ký ức. Cũng nhiều khi hình-ảnh được gợi ra trong mộng, chính là hình ảnh một sự vật hay một hiện-tượng đã được tri giác một cách hờ-hững, hầu như vô ý thức, trong lúc tỉnh. Nhất là có những mẫu hoài-niệm tan-vỡ, ký-ức thu lượm lại đâu đó và đem nạp cho ý-thức người ngủ dưới một hình-thức rời rạc. Đứng trước cái mớ hỗn-tạp thiếu nghĩa lý ấy, trí-tuệ cố tìm ra cho nó một ý-nghĩa — vì dầu người ta có nói gì đi nữa, trí-tuệ vẫn tiếp tục lý-luận trong giấc ngủ; trí-tuệ cho sự rời rạc, sự thiếu mạch lạc kia, là do những thiếu sót gây ra, nên nó cố bổ khuyết bằng cách khêu gợi ra những hoài-niệm khác; các hoài niệm này thường cũng lại xuất hiện ra một cách rời rạc hỗn độn, nên lại phải tìm cho chúng một ý-nghĩa mới và cứ thế mãi mãi, không cùng. Nhưng tôi sẽ không nhấn mạnh về điểm đó bây giờ. Để trả lời câu hỏi vừa đặt ra hồi nãy, tôi chỉ cần nói rằng cái năng lực biến hình các vật liệu do giác quan cung-cấp, cái năng-lực biến-đổi những ấn-tượng lờ mờ do con mắt, lỗ tai và tất cả thân-xác bên trong cũng như bên ngoài đã đem lại, thành ra những sự vật rõ ràng và nhất định, chính là hoài niệm.

Hoài-niệm! Lúc chúng ta thức, chúng ta có rất nhiều hoài-niệm, khi hiện, khi ẩn, lần lượt bắt chúng ta phải chú-ý đến. Nhưng đó là những

hoài niệm liên-hệ mật thiết đến hoàn-cảnh và hành-động của chúng ta. Giờ đây, tôi nhớ đến quyển sách của hầu tước d'Hervey nói về mộng, chính là vì tôi đang bàn về vấn-đề mộng và tôi đang ngồi ở Viện Tâm-lý học: người và vật chung quanh tôi, phận sự của tôi, những điều tôi nhìn thấy, những điều tôi phải làm, tất cả đều qui hoạt-động của ký-ức tôi về một hướng riêng biệt. Các hoài niệm chúng ta nhớ lại lúc tỉnh, dù chúng có vẻ xa lạ với những lo-âu hiện tại của chúng ta đến đâu đi nữa, chúng vẫn luôn luôn nối-kết vào đó ở một khía cạnh nào. Nơi súc vật ký-ức đóng vai trò nào? Nơi súc vật công việc của ký ức là làm cho nó nhớ lại những hậu quả lợi hại của những sự kiện tương tự đã có trước và nhờ thế bảo cho nó biết phải làm gì trong hiện tại. Nơi con người, tôi nhìn nhận là ký ức ít bị giam hảm vào hành-động hơn, nhưng nó vẫn còn dính giập vào đó: các hoài niệm của chúng ta, ở mỗi lúc, đều cấu kết thành một khối liên-đới có thể ví như một kim-tự-tháp mà chót vót luôn luôn biến-dịch, trùng hợp với hiện tại của chúng ta và, cùng với hiện tại, chọc vào tương lai. Nhưng đàng sau những hoài niệm đang tháp-nhập vào công việc hiện tại của chúng ta như thế, còn có hàng ngàn , hàng vạn hoài niệm khác nằm ở bệ, dưới sân khấu ánh sáng ý thức. Phải, tôi tin rằng cuộc đời dĩ-vãng của chúng ta còn đó, nó tồn tại với mọi chi-tiết nhỏ bé nhất của nó, chúng ta không quên mất gì hết, tất cả những gì chúng ta đã tri giác, đã suy-tư, đã quyết-định từ lúc ý-thức chúng ta mới chớm phát, đều được duy-trì mãi mãi. Nhưng các hoài-niệm mà ký ức lưu trữ lại như thế trong cõi sâu thẳm tối tăm của nó, chúng tồn tại ở đó như những ma quái vô hình. Có lẽ chúng mong mỏi được ra ánh sáng, tuy nhiên chúng không cố-gắng để trèo lên, chúng biết là không thể được, vì tôi, con người sinh sống và hoạt-động, tôi đang có việc khác để làm, đâu còn chăm nom đến chúng được. Nhưng giả sử, một lúc nào đó, tôi hững hờ với hoàn cảnh hiện tại, với hành-động cấp-bách, hững hờ với những gì đang tập-trung mọi hoạt lực ký-ức của tôi trên một điểm độc-nhất, nói cách khác, giả sử tôi ngủ đi, lúc đó tôi cảm thấy tôi vừa đẩy đi cái chướng ngại, vừa nâng lên cái nắp cửa nhốt chúng dưới hạ tầng ý thức, các hoài niệm im lìm kia lập-tức chuyển động. Chúng chỗi dậy, xôn xao và trong đêm tối cõi vô-thức, biểu diễn một cuộc khiêu-vũ ma quái minh mông. Và tất cả cùng nhau đổ xô lên cái cửa vừa hé mở; tất cả cùng muốn ra, nhưng không thể được, chúng quá đông. Trong đám đông được gọi ấy, những cái nào sẽ được tuyển lựa? Các Ngài đoán được dễ dàng. Hồi nãy, lúc tôi đang thức, các hoài-niệm được chấp-nhận chính

là những hoài-niệm có thể đưa ra những giây liên-lạc họ hàng với hoàn-cảnh hiện tại, với những tri-giác hiện có của tôi. Giờ đây, trong giấc ngủ, những hình-thể lờ mờ hơn đang diễn-xuất trước mắt tôi, những âm thanh mập mờ hơn đang nhẹ vang ở lỗ tai tôi, một sự đụng chạm khó phân biệt hơn đang rải rác trên khắp cả mặt ngoài thân thể tôi; nhưng cũng có những cảm-giác khác tôi tiếp nhận từ bên trong cơ-thể. Trong các hoài-niệm ma quái đang mong-mỏi mặc thêm màu sắc, mặc thêm âm thanh và thêm vật thể kia, những hoài niệm thành-công, chỉ là những hoài-niệm có thể đồng-hóa được những đốm đốm tôi đang thấy, những tiếng động trong hay ngoài tôi đang nghe, và hơn nữa, có thể phù-hợp với trạng-thái cảm-quan tổng-quát của cơ thể tôi lúc này. Khi nào hoài-niệm nối kết được với cảm-giác là tôi mộng.

Trong một trang đầy thi-vị ở tập Ennéades, triết gia Plotin, người giải-thích và kế-tiếp Platon, đã cắt nghĩa cho chúng ta hiểu người ta sinh ra ở đời làm sao? Ông nói: « Thiên-nhiên phác vở ra thể xác sinh-vật, nhưng chỉ phác vở ra thôi. Để mặc sức nó, thiên- nhiên sẽ không thể đi đến kỳ-cùng. Đàng khác, linh-hồn sống trong thế-giới ý-niệm. Không thể hành-động và cũng không thể nghĩ đến hành động, linh-hồn bay liệng trên thời-gian và ngoài không-gian. Nhưng trong đám thể-xác, có những cái nhờ hình-thể của chúng nên thích-hợp với nguyện-vọng của linh-hồn nọ hay linh-hồn kia hơn. Và trong đám các linh-hồn, lại có những linh-hồn nhìn nhận được mình hơn trong thể xác này hay thể xác khác. Thể xác do bàn tay thiên nhiên nặn ra chưa hoàn toàn tự sống được, nên nó hướng lên linh hồn, mong linh-hồn sẽ đem lại cho nó sự sống đầy đủ. Và linh-hồn nhìn xuống thể xác, nó tưởng nhận ra chính bóng mình nơi thể xác, say mê như thể đang ngắm tấm gương soi; nó bị lôi kéo, ngã nghiêng và rơi xuống. Linh-hồn sa xuống là cuộc sống bắt đầu. » Tôi tưởng các hoài niệm đang chờ ở đáy vô thức, cũng ví được như những linh-hồn lý thoát kia, và cảm giác của chúng ta trong giấc ngủ cũng giống như thể xác mới phác vở nọ. Cảm giác thì nóng sốt, rực rỡ, vang dòn và hầu như sống động, nhưng mập mờ. Hoài-niệm thì rõ ràng, chính-xác, nhưng trống rỗng và thiếu sinh-lực. Cảm giác muốn tìm lấy một hình-thức để cố-định những đường nét lu-mờ của nó. Hoài-niệm muốn có thể chất để trở nên đầy đà, cứng vững và hiện thực. Cả hai quyền-rủ thu hút nhau; hoài-niệm nhập thể vào cảm-

giác; nhờ máu thịt cảm giác đem lại, hoài niệm sẽ trở thành một hữu-thể sống động đặc biệt trở thành một giấc mộng.

Vậy thì sự phát sinh ra mộng không có gì là bí nhiệm. Mộng được cấu tạo ra gần giống như cái nhìn của chúng ta về thế giới hiệnthực vậy. Đại-lược, cách thức tác dụng của đôi bên cũng như nhau. Cái mà chúng ta nhìn thấy ở một sự vật đặt trước con mắt chúng ta, cái mà chúng ta nghe được ở một câu nói vào tai chúng ta, quả là rất ít ỏi, so sánh với cái mà ký ức chúng ta thêm vào đó. Khi các Ngài đọc một tờ báo hay xem một quyển sách, các Ngài có tưởng là nhìn thấy thực sự mỗi chữ của mỗi tiếng hay là mỗi tiếng của mỗi câu chăng? Nếu quả thế, thì các Ngài chẳng đọc được mấy trang trong một ngày. Thực ra các Ngài chỉ nhìn thấy một vài chữ của mỗi tiếng, hoặc một vài nét đặc-sắc của một câu, nghĩa là chỉ những gì cần thiết để đoán ra phần còn lại: tất cả phần còn lại, các Ngài tưởng là nhìn thấy, nhưng thực ra các Ngài chỉ tưởng tượng, chỉ ảo giác. Nhiều cuộc thí-nghiệm phù hợp nhau không để lại một chút nghi nan nào về điểm đó nữa. Tôi chỉ xin dẫn ra các cuộc thí-nghiệm của Goldocheider và Mueller. Hai nhà thí-nghiệm này viết hoặc in ra những công-thức rất thông dụng, như « Entrée interdite », « Préface à la quatrième édition » v.v..; nhưng họ đã cố ý viết hoặc in sai đi, sữa đổi và nhất là bỏ sót một vài chữ. Người làm chủ-thể thí-nghiệm được đặt ngồi trước những công-thức ấy, trong bóng tối và dĩ nhiên người ấy không biết những gì đã được viết ra. Lúc đó người ta chiếu sáng câu đã viết lên trong một chốc lát rất ngắn, quá ngắn khiến cho người kia không thể nhìn thấy hết mọi chữ được. Trước đó người ta đã dùng thực-nghiệm xác định thời giờ cần-thiết để nhìn ra một chữ cái, cho nên rất dễ để làm cho người kia không thể phân-biệt được quá tám hay mười chữ trong ba hay bốn mươi chữ của công thức đã viết. Vậy mà thường là chủ-thể thí-nghiệm đọc được công-thức ấy không một chút khó khăn nào. Nhưng đó không phải là điểm hay nhất cho chúng ta trong cuộc thí-nghiệm này. Nếu người ta hỏi người nhìn, chữ nào là những chữ hắn chắc chắn đã nhìn thấy, thì những chữ hắn nói ra có thể là những chữ có thực ở trên bảng, nhưng nhiều khi cũng là những chữ không có, vì người ta đã bỏ đi hoặc đã thay đi bằng những chữ khác. Như thế, vì ý nghĩa của câu ấy đòi hỏi, nên nó đã đọc rõ ràng trong ánh sáng những chữ không có. Vậy những chữ người ta nhìn thấy thực, đã giúp gợi ra một hoài niệm. Ký ức vô ý thức tìm lại được cả câu mà những chữ kia

mới bắt đầu diễn tả một phần; nó đã phóng ngoại hoài-niệm ra dưới một hình-thức ảo-giác. Chính hoài-niệm ấy đã được chủ-thể thí-nghiệm nhìn thấy cũng bằng hoặc hơn cả câu đã viết lên bảng. Tóm lại, đọc sách xuôi chảy là một công việc đoán-phỏng, nhưng không phải là đoán phỏng trừu-tượng, bằng cách suy-nghĩ. Đây là một sự phóng ngoại các hoài-niệm, phóng ngoại những tri giác chỉ là hồi-ức và bởi đó không hiện thực, nhưng nhờ cái phần hiện thực chúng ta gặp được đó đây, chúng trở nên hiện-thực hoàn-toàn.

Thế thì, nhận biết một sự vật lúc tỉnh, là một công việc tương-tự, như công việc thực hiện trong mộng vậy. Chúng ta chỉ nhận thấy đại-cương của sự vật; đại cương ấy làm cho chúng ta nhớ lại sự vật đầy đủ và, cái hoài-niệm đầy đủ về sự vật ấy, chúng ta không có ý thức về nó, nó tồn tại trong chúng ta như một tư-tưởng thôi, và nay nó thừa cơ-hội mà phóng ra ngoài. Hoài-niệm phóng ngoại đó, loại ảo-giác lấn nhập vào một khung cảnh hiện thực đó, chính là cái chúng ta « thấy » lúc chúng ta « thấy » sự vật. Vả chăng về thái-độ và cử-chỉ của hoài-niệm trong tác động phóng ngoại này, còn nhiều điều phải nói đến. Không nên tưởng rằng các hoài-niệm, chôn tận đáy ký ức, cứ nằm ỳ ở đó, im lìm, hờ hững. Chúng chờ đợi và gần như là đang chú ý. Khi chúng ta mở báo ra đọc, mà trí óc đang lo nghĩ ít nhiều, thì đôi lúc chúng ta gặp ngay một chữ mà chính là chữ phù-hợp với mối lo-nghĩ của chúng ta. Nhưng với chữ ấy, cả câu không có nghĩa và rồi ra chúng ta nhận thấy hàng chữ chúng ta đọc kia không phải là chữ đã in trên báo: giữa hai chữ, chỉ có một vài nét chung, một sự giống nhau mang máng trong hình thù. Vậy chắc chắn là ý-tưởng chúng ta lo nghĩ kia, trong cõi tiềm-thức, đã đánh thức dậy hết mọi ảnh-tượng cùng một họ và hết mọi hoài-niệm từ-ngữ tương xứng và làm cho chúng như là hy-vọng sẽ được trở về với ý thức. Nhưng hoài-niệm được trở về với ý-thức thực-sự, chính là hoài-niệm đã bắt đầu được thể-hiện ra trong một hình-thù nào đó của chữ mà hiện chúng ta nhìn thấy.

Then máy của tri-giác thực sự là thể, mà then máy của mộng cũng là thế. Trong cả hai trường-hợp đều có, một bên là, những ấn-tượng ngoại vật gây ra bởi giác quan, một bên là, những hoài-niệm đến lấn-nhập vào ấn-tượng và lợi-dụng sinh lực của nó để trở về với cuộc sống.

Nhưng thế thì, đâu là khác biệt giữa tri-giác và mộng? Ngủ là gì? Cố nhiên tôi không hỏi các điều kiện sinh-lý của giấc ngủ là điều-kiện nào?

Đó là một vấn đề các nhà sinh-lý-học phải bàn cải lấy, và là một vấn-đề còn lâu được giải-quyết. Tôi chỉ hỏi chúng ta phải quan niệm trạng thái tâm hồn của người ngủ thế nào ? Tinh-thần vẫn tiếp-tục tác động trong giấc ngủ và như chúng ta vừa thấy, nó tác động trên cảm giác, trên hoài-niệm; ngủ hay thức, tinh thần vẫn pha trộn cảm giác với hoài-niệm mà cảm giác gợi ra. Trong cả hai trường-hợp, then máy tác động cùng một cách. Sự sai khác nằm ở đâu ? Và đặc-tính tâm lý của giấc ngủ là gì ? Chúng ta đừng quá tin vào các lý-thuyết. Người ta nói ngủ là thoát ly ngoại giới. Nhưng chúng ta đã chứng minh được rằng giấc ngủ không ngăn cản giác-quan tiếp nhận những ấn tượng của bên ngoài và nó mượn của giácquan vật-liệu để tạo ra phần nhiều mộng. Người ta còn bảo rằng trong giấc ngủ các cơ-năng cao cấp của tư-tưởng nghỉ hoạt-động và lý-luận ngừng hẳn? Tôi không tin như thế là đúng hơn. Trong giấc mộng, chúng ta trở nên hững hờ với lý luận, chứ không phải bất kham, không lý-luận được. Đánh liều một câu gần như nghịch lý, tôi xin nói rằng cái sai lạc của người mơ, đúng hơn, là tại lý luận quá. Nếu hắn chỉ nhìn xem các ảo-ảnh của hắn biểu diễn như một khách bàng quan thôi, thì hắn đã tránh được cái phi-lý? Nhưng khi hắn muốn cắt nghĩa các ảo-ảnh ấy cho bằng được, thì lý-luận của hắn với mục-đích tìm mạch lạc cho những ảnh-tượng không mạch-lạc, chỉ có thể nhái chơi lý-luận của lý-trí và phớt phải cái phi-lý. Tôi nhìn nhận là các cơ-năng cao-cấp của trí-tuệ nới dãn ra trong giấc ngủ và mặc dầu khả năng lý-luận không bị sự tác-động vô mạch-lạc của các ảnh-hưởng thúc-đẩy đi nữa, thì đôi khi nó cũng đùa nghịch giả mạo lý-luận bình-thường chơi. Nhưng về tất cả các cơ-năng tư-tưởng khác cũng thế. Vậy thì đặc tính của trạng-thái mộng không phải ở chỗ lý-luận bị phá hủy và các giác-quan bị bế tắc. Chúng ta hãy dẹp các lý-thuyết lại một bên và hãy tiếp xúc ngay với thực tại. Phải tìm một cuộc thí-nghiệm dứt khoát nơi chính mình. Chính trong lúc đang mộng, người ta không thể tự quan-sát mình được, nhưng khi vừa tỉnh mộng, người ta phải rình xem ngủ qua tỉnh thế nào; phải theo cho thật sát cái trạng thái thoát mộng ấy. Chú ý đến cái mà yếu-tính là vô ý, người ta sẽ, từ trạng-thái tỉnh, nắm ngay được trạng thái ngủ, lúc nó còn hiện tại. Điều đó khó, nhưng không phải là không thể làm được đối với ai đã nhẫn nại luyện tập. Xin các Ngài cho phép diễn giả, thuật lại với các Ngài một chuyện mộng của mình, và những điều mà diễn giả đã nhận thấy lúc tỉnh dậy. Tôi mơ thấy tôi đứng ở diễn đàn, đang thuyết cho một hội-nghị. Một tiếng ỳ-ầm lộn-xộn nổi lên ở

tận cuối phòng hội; nó tăng mạnh thêm, biến thành một sự gầm thét, la ó, ồn ào ghê sợ. Sau hết từ khắp mọi nơi vang lên những tiếng la lối rất đều nhịp: « Cút đi, cút đi ». Lúc đó tôi giật mình thức dậy. Thì ra một con chó đang sủa ở vườn hàng xóm và những tiếng la lối « cút đi, cút đi » kia là tiếng « hốc, hốc » của con chó nọ. Đó là giây phút cần phải nắm lấy. Con người thức vừa xuất hiện, quay trở lại về phía con người mộng đang còn đó và bảo hắn: « Ta bắt được chú quả tang rồi. Chú cho ta thấy một cử-tọa đang la hét mà thực ra chỉ là một con chó đang sủa. Chú đừng thử trốn làm gì, ta đã nắm được chú, chú phải khai bí-thuật của chú cho ta và phải cho ta biết chú làm gì hồi nãy ». Và con người mộng sẽ trả lời: « bác hãy nhìn xem, hồi nãy tôi có làm gì đâu và chính đó là điểm mà tôi với bác khác nhau. Bác tưởng rằng cho được nghe một con chó sủa và cho được hiểu đó là một con chó đang sủa, bác không phải làm gì cả. Lầm lắm, bác phải cố gắng rất nhiều mà bác không biết đó thôi. Bác phải sử-dụng toàn thể ký ức của bác, toàn thể kinh-nghiệm bác đã thu góp, phải làm cho ký ức đột nhiên thu hẹp lại để chỉ đem ra cho tiếng động vừa nghe đó một điểm của nó mà thôi, nghĩa là chỉ đem ra cái hoài-niệm giống nhất với cảm giác tiếng động kia là có thể cắt nghĩa cảm giác ấy một cách đúng nhất: lúc đó, cảm giác được hoài-niệm trùm phủ lên. Vã chăng bác cần phải làm sao cho cả hai, hoài-niệm và cảm-giác, kết hợp với nhau hoàn toàn, không có một chút xê xích, sai khác nào cả, nếu không, thì bác sẽ sa ngay vào mộng: sự ráp lắp cho cân-xứng, vừa vặn ấy, bác chỉ làm được nhờ một sự chú ý, hay đúng hơn, nhờ một sự cố gắng đồng thời của cảm giác và ký ức, người thợ may cũng làm như thế, lúc hắn đến cho bác mặc thử cái áo chỉ mới ráp lên; hắn lấy kim găm, siết vải lại cho hết sức vừa với thân-hình bác. Vậy lúc bác thức, đời sống của bác là cả một đời sống hoạt động, ngay những lúc mà bác tưởng bác không làm gì cả, vì lúc nào bác cũng phải lựa chọn, lúc nào cũng phải loại trừ. Bác lựa chọn trong các cảm giác của bác vì bác vất khỏi trường ý-thức của bác hàng ngàn cảm-giác « Chủ-quan » là những cảm-giác sẽ xuất-hiện lại lập tức lúc bác ngủ? Bác lựa chọn một cách hết sức chắc chắn và tinh-xảo, trong các hoài niệm của bác vì bác loại trừ tất cả các hoài-niệm không phù hợp với tâm trạng hiện thời của bác. Sự lựa chọn mà bác luôn luôn thực hiện đó, sự thích nghi luôn luôn thay đổi đó, chính là điều-kiện cốt yếu của cái mà người ta gọi là lương tri vậy. Nhưng thích-nghi và lựa-chọn làm cho bác phải ở trong một trạng-thái căng-thẳng liên tiếp. Bác không nhận thấy điều đó

tức thì, cũng như bác không cảm thấy áp lực của không khí. Nhưng dần dà bác sẽ mệt mỏi. Có lương-tri là rất mệt. Mà hồi nãy, tôi đã thưa với bác: tôi khác bác chính ở chỗ là tôi không làm gì cả. Cái nỗ lực mà bác phải luôn luôn có, tôi hoàn toàn phớt. Bác bám vào cuộc sống, còn tôi, tôi thoát ly nó. Tất cả đã thành xa lạ đối với tôi; tôi hững hờ với hết mọi sự. Ngủ là vô tư. Càng vô tư, người ta càng ngủ. Một bà mẹ nằm ngủ bên cạnh đứa con, có thể không nghe sầm sét, mà một tiếng thở dài của đứa con sẽ đánh thức bà dậy. Phải chăng bà đã ngủ thật đối với đứa con? Chúng ta không ngủ đối với những gì vẫn đang làm cho chúng ta lo nghĩ.

Bác hỏi tôi làm gì lúc tôi mộng? Tôi sẽ xin thưa là tôi làm những gì bác làm, lúc bác tỉnh. Bác nắm lấy tôi — tôi, con người mộng, tôi, con người toàn quá khứ của bác — và bác bắt tôi cứ phải ép nhỏ tôi lại, ép mãi cho đến lúc tôi có thể nằm gọn vào cái vòng rất bé nhỏ mà bác vạch ra chung quanh hành-động hiện tại của bác. Đó là thức, đó là sống cuộc sống tâm-lý bình thường, đó là đấu tranh, đó là muốn. Còn mộng, bác còn cần tôi giải-thích cho bác nó là gì không? Nó là trạng thái tự nhiên bác sẽ sa vào lại, thoạt khi bác thả lỏng giây cương cho bác, thoạt khi bác hờ hững không chú tâm vào một điểm độc nhất, thoạt khi bác ngừng muốn. Nếu bác nhất quyết bắt buộc người ta cắt nghĩa cho bác một chút gì, thì bác hãy hỏi, mỗi lúc tỉnh, ý-chí của bác xử sự làm sao để lập tức và gần như là vô ý-thức, có thể tập trung vào điểm bác thích, tất cả những gì bác mang sẵn trong mình. Nhưng lúc đó bác phải hỏi tâm-lý học thời tỉnh. Phận-sự chính yếu của nó là trả lời cho bác, vì tỉnh và muốn chỉ là một.»

Đó là những điều mà con người của mộng nói ra. Và nó sẽ còn nói với chúng ta nhiều điều khác, nếu chúng ta để nó nói, nhưng đã đến lúc phải kết luận. Đâu là sai khác cốt yếu giữa mộng và tỉnh?. Chúng ta sẽ tóm tắt mà nói rằng dù người ta thức hay người ta mộng, các cơ năng tư-tưởng đều hoạt-động cả, nhưng căng-thẳng trong trường-hợp thứ nhất và lỏng lẻo trong trường-hợp thứ hai. Mộng là tất cả sinh-hoạt tinh-thần, trừ sự cố gắng qui chú. Chúng ta còn tri giác, chúng ta còn nhớ, chúng ta còn lý luận: tri giác, hoài-niệm và lý-luận có thể là phong phú nơi người mộng, nhưng trong phạm vi tinh-thần , phong phú không có nghĩa là cố gắng. Cái đòi hỏi cố gắng, chính là sự lắp cho vừa, sửa cho đúng để cho một tiếng chó sủa gợi ra chốc lát trong ký-ức chúng ta cái hoài-niệm tiếng ja hò của một hội-nghị, chúng ta không cần phải làm gì cả. Nhưng để cho

nó bỏ được hết mọi hoài niệm khác mà đi thẳng đến hoài-niệm một tiếng chó sủa và rồi ra có thể được giải-thích, nghĩa là được tri-giác thật sự như một tiếng chó sủa, thì cần phải có một sự cố-gắng tích-cực. Cố gắng ấy người mộng không thể có nổi: Người mộng khác với người tỉnh ở chỗ đó và chỉ ở chỗ đó.

Sự sai khác là thế. Nó phát-biểu ra bằng nhiều thể-thức. Tôi sẽ không đi vào chi-tiết, mà chỉ xin lưu ý các ngài về hai hay ba điểm này thôi: tính bất-định của mộng, sự diễn xuất lanh chóng của nó, sự nó thích những hoài niệm không ý-nghĩa.

Tính bất định của mộng rất dễ cắt nghĩa. Yếu tính của mộng là không ráp đúng cảm giác với hoài-niệm, nhưng còn để lại một chút gì lỏng lẻo, trục-trặc, cho nên một cảm giác trong mộng có thể gợi ra rất nhiều hoài-niệm khác nhau. Chẳng hạn một vết xanh rải rắc điểm trắng trong thị-giác trường có thể cụ-thể-hóa hoài-niệm một vườn cỏ xanh có trồng hoa, hoài-niệm một bàn bi-a với mấy hòn bi, hay là nhiều hoài-niệm khác nữa. Tất cả muốn sống lại trong cảm giác ấy, tất cả đuổi theo nó. Đôi khi chúng lần lượt kế tiếp nhau nhập vào cảm-giác; vườn cỏ biến thành bàn bi-a và chúng ta chứng-kiến những sự biến đổi kỳ-quái. Có khi chúng cùng nhau nhập cả vào cảm giác: lúc đó vườn cỏ là bàn bi-a, một sự phi-lý mà người mộng có lẽ sẽ tìm cách trừ khử bằng một lý-luận, nhưng lý-luận lại làm cho mộng thêm phi-lý.

Sự diễn xuất lanh chóng của một giấc mộng, theo ý tôi, cũng là một hiệu-quả của căn-do trên. Trong một vài giây, giấc mộng có thể trình bày cả một chuỗi biến cố kéo dài mấy ngày trường, lúc người ta thức. Các ngài biết chuyện Alfred Maury đã quan-sát (1): đó là một chuyện cổ-điển và

(1) « Tôi đang nằm trong phòng của tôi, có mẹ tôi ngồi ở đầu giường. Tôi mơ về thời-đại khủng-bố: tôi chứng-kiến những tấn-kịch tàn-sát, tôi phải ra trước tòa-án cách-mạng; tôi gặp Robespierre, Marat, Fouguier Tinville; tôi cải với họ; tôi bị xử, bị kết-án tử-hình và bị chở bằng xe bò ra công-trường cách-mạng; tôi bước lên đoạn đầu-đài, tên lí hình cột tôi vào bàn chém, đẩy cho bàn lúc lắc, và lưỡi dao chém rơi xuống, tôi cảm thấy đầu tôi lìa khỏi cổ, tôi thức dậy tâm hồn tràn thống-khổ và tôi cảm thấy nơi cổ cái thanh giường vừa bị tách ra và rơi phải đốt xương sống ở cổ tôi như lưỡi dao của máy chém.
Điều đó vừa xảy ra như mẹ tôi đã xác nhận và chính cảm giác bên ngoài ấy đã khởi phát nơi tôi cả, một giấc mộng gồm bao nhiêu là biến-cố kế-tiếp. (Maury: Ngủ và mộng, trang 161).

mặc dầu ngày nay người ta nói về nó thế nào đi nữa, tôi vẫn cho là một chuyện có thể xem là đúng, vì trong các tác-phẩm nói về mộng, tôi đã gặp nhiều chuyện tương-tự. Nhưng sự dồn dập nhanh chóng các ảnh-tượng ấy không có gì là bí-nhiệm. Xin các ngài chú ý là các ảnh tượng mộng thường là những ảnh tượng thị-quan: những lời nói chuyện mà người mộng tưởng mình đã nghe, phần nhiều đã được sắp đặt lại, bổ túc thêm và phóng đại ra lúc đã tỉnh: có lẽ, trong một vài trường hợp chỉ có tư-tưởng hay là ý-nghĩa tổng-quát của lời nói chuyện đi kèm theo ảnh tượng thôi. Mà ảnh-tượng thị-quan, thì trong một nháy, trong một toàn cảnh, muốn có bao nhiêu cũng được, huống hồ là trong một ít giây kế tiếp. Vậy nếu mộng thu gọn vào một vài giây những chuyện phải kéo dài nhiều ngày, lúc thức, điều đó không lạ: mộng nhìn tắt; rút cục, nó xử trí như ký-ức xử trí. Ở trạng-thái tỉnh, nếu hoài niệm thị-giác muốn giúp chúng ta giải-thích được cảm-giác thị-quan, thì nó phải ráp đúng vào cảm-giác ấy; cho nên nó theo đúng sự diễn-xuất của cảm-giác và chiếm cùng một quảng thời-gian; tóm-tắt, lúc tỉnh, tri-giác các biến-cố bên ngoài cũng tồn-tại lâu mau như chính các biến-cố ấy. Nhưng trong mộng, hoài-niệm giải-thích cảm-giác thị-quan lại được tự-do; trong mộng, cảm-giác thị-quan quá lỏng-lẽo, hoài-niệm không bám chặt vào nó được, cho nên nhịp của ký-ức giải-thích không cần phải theo nhịp của thực-thể và do đó các ảnh-tượng của mộng có thể tùy thích dồn dập nhanh chóng hết sức, y như những hình ảnh xi-nê, vùn vụt diễn-xuất, nếu người ta không hãm lại. Nhanh và nhiều không phải là dấu hiệu của sức mạnh trong phạm-vi tinh-thần: chính sự lắp cho vừa, sửa cho đúng mới đòi hỏi cố-gắng. Nếu ký ức giải thích ngoại-vật căng lên, nếu nó chú ý vào cuộc sống và thoát ra khỏi mộng, thì nó sẽ tiến chậm rãi đồng nhịp với các biến-cố bên ngoài, cũng như cái lò-xo của đồng hồ, nếu để nó tự-do, thì nó nới giãn ra lập tức trong chớp nhoáng, nhưng nhờ có quả lắc kèm lại, sự nới giãn của nó được phân-tán và kéo dài ra trong khoảng thời-gian nhiều ngày. Chúng ta còn phải tìm hiểu tại sao mộng lại thích hoài-niệm nọ hoặc hoài-niệm kia hơn các hoài-niệm khác, cũng đều có thể ráp nhập vào những cảm-giác hiện tại như nhau cả. Những sự ngông cuồng của mộng cũng không dễ giải thích hơn những sự ngông cuồng lúc tỉnh, nhưng ít ra, người ta cũng có thể tìm ra cái khuynh

hướng rõ ràng nhứt của nó. Trong giấc ngủ bình thường, chúng ta thường mơ, về những tư-tưởng đã thoáng qua như chớp nhoáng, hoặc về những sự vật chúng ta đã nhìn thấy nhưng không chú ý đến. Nếu ban đêm chúng ta mơ về những chuyện đã xảy ra ban ngày, thì chỉ là những chuyện vô ý-vị, chớ không phải là những chuyện quan-trọng. Về điểm này tôi hoàn toàn đồng ý với Delage, W. Robert và Freud. Tôi đứng chờ tàu điện ngoài đường phố, xe không thể đụng tới tôi được vì tôi đứng ở vệ đường; nếu lúc xe phớt phải tôi một chút mà trí tôi nghĩ đến sự nguy-hiểm có thể xảy ra, hay nói cách khác, nếu thân xác tôi tự nhiên lùi lại mặc dầu tôi không có ý-thức là tôi sợ, thì đêm đến, tôi có thể mơ thấy tôi bị tàu điện đè. Ban ngày tôi chăm nom một người ốm: bệnh tình đã rất nguy-kịch. Nếu một tia hy-vọng chớm lên nơi tôi trong chốc lát, một tia hy-vọng thoáng qua và hầu như tôi không để ý đến. Thì tối ngủ, tôi có thể mơ thấy bệnh nhân đã lành; và đường nào tôi cũng sẽ mơ lành chớ không mơ chết hay mơ bệnh. Tóm tắt lại, chuyện mà người ta thường mộng hơn, chính là chuyện ít để ý tới nhất. Điều đó không lạ. Con người mộng, là con người chia trí, hờ-hững. Các hoài-niệm hợp với nó nhất là những hoài-niệm chia trí, hờ hững, không mang dấu vết của cố gắng.

Đó là những nhận xét tôi đã muốn trình bày với các Ngài về mộng, những nhận xét rất thiếu sót, và chăng cũng chỉ là những nhận xét về những thứ mộng mà chúng ta biết được ngày nay, những thứ mộng người ta nhớ lại được mà thường chỉ có trong những giấc ngủ tỉnh. Khi người ta ngủ mê, có lẽ người ta có những thứ mộng khác tính, nhưng lúc tỉnh dậy người ta không còn nhớ gì bao nhiêu. Vì những lý lẽ đặc biệt thuyết-lý và bởi đó có tính cách ức-thuyết, tôi thích tin rằng trong những giấc ngủ say mê, chúng ta nhìn thấy quá khứ của chúng ta một cách xa rộng hơn và với đầy đủ chi tiết hơn. Về những giấc ngủ say mê này, tâm-lý học sẽ phải cố gắng tìm tòi không những là để khảo sát cơ-cấu và cách thức tác-động của ký-ức vô ý-thức, nhưng còn là để dò thăm những hiện-tượng huyền-bí hơn, thuộc phạm-vi khảo cứu tâm-linh. Tôi sẽ không mạo-hiểm đi vào địa-hạt ấy. Tuy nhiên tôi không thể không nhìn nhận tính

cách quan-hệ của những sự quan-sát mà Hội Khảo-cứu tâm-linh đã thu lượm được với biết bao nhiệt thành khó nhọc. Thám-hiểm cõi vô thức hoạt động trong hạ tầng của tinh-thần với những phương-pháp thích-nghi đó sẽ là công việc cốt yếu của tâm-lý học trong thế-kỷ đang đến. Tôi tin rằng những phát-minh tốt đẹp có lẽ cũng quan trọng như những phát-minh của các khoa-học vật-lý và thiên nhiên trong mấy thế-kỷ trước, đang chờ đợi tâm-lý học. Ít ra, đó là điều tôi mong ước cho nó, đó là lời cầu chúc tôi xin gửi lại cho nó để chấm dứt bài nầy.

BERGSON
**Năng lực tinh thần mục IV**

*L.M. CAO VĂN LUẬN dịch*

# *Tiểu thuyết Việt Nam thế hệ 1932 – 1945*

*(tiếp theo)*

*THANH LẢNG*

## IV — Ý HƯỚNG TRUYỀN KỲ

Phần đông con người ta đều có một cuộc sống tầm thường hay trung bình, nhưng hầu hết lại mơ tưởng những cuộc sống phi thường, những cuộc phiêu lưu lạ lùng... Không những ai nấy ưa sống hạnh phúc mà còn mong có những thích thú đặc biệt, bất ngờ. Ngay cả những người bản tính trầm lặng có thể sợ bất cứ một cuộc phiêu lưu thực sự nào vẫn say sưa với những cuộc phiêu lưu tưởng tượng. Chính vì vậy mà ở đâu và đời nào cũng có hạng người ham thích những truyện phiêu lưu, hoang đường, trinh thám...

Có người cho khuynh hướng truyền kỳ là nghệ thuật của những nhà văn tầm thường chủ trương làm tiền hơn là trình diễn cái đẹp. Cái đó không phải là không có, nhưng hạ một câu phê bình tiên thiên như thế không tránh khỏi thiên vị độc đoán. Qua khuynh hướng truyền kỳ, chúng tôi muốn chỉ thị tất cả những loại tiểu thuyết ít phiêu lưu và trinh thám. Mục đích của loại tiểu thuyết này là gợi tính tò mò của độc giả bằng những cái đột ngột, huyền bí, bằng những cái phải có sự can thiệp của ngẫu nhiên, của sửng sốt, của mưu cơ, và bằng tất cả những màu sắc xa lạ, ngoại quốc, những hương vị không quen...

Như vậy tính cách truyền kỳ có thể do nhiều lý do: hoặc bởi những việc kinh dị hoang đường như chuyện ma quỉ (*Thần hổ*), hoặc bởi những việc xa lạ khác thường như các truyện kiếm hiệp, truyện mạo hiểm (*Trường đời*), hoặc bởi tài khôn khéo khám phá ra được những mưu mô xảo quyệt như truyện trinh thám (*Gói thuốc lá*).

Trừ có truyện Vàng và Máu của Thế Lữ là ra đời năm 1934, còn tất cả các tiểu thuyết truyền kỳ khác tương đối đều ra đời khá muộn; thường là thuộc giai đoạn thứ hai nghĩa là từ sau 1936 trở đi. Nó phát đạt đồng hành với các *tiểu thuyết chủ đề, tiểu thuyết tình cảm, tiểu thuyết thi vị...*

Những năm trội hơn cả vẫn là những năm 39, 40, 41. Thế Lữ, Phạm Cao Củng đi vào con đường trinh thám, Lê văn Trương, Lan Khai, Đái Đức Tuấn, và một ít truyện của Thế Lữ đi vào con đường khai thác những cảnh âm u bí mật của rừng rú Việt Nam, nơi mà dân gian tin là nơi ngự trị của bao nhiêu bí mật, kinh khủng, dị đoan ...

Các nhà tiểu thuyết truyền kỳ của ta thường xây dựng truyện của họ theo hai lối.

**1. — Xây dựng truyện bằng những đề tài, tình tiết ly kỳ.**

Trong tiểu thuyết của Lê văn Trương, vai truyện bao giờ cũng là những con người hùng, can đảm, phiêu lưu, lướt thắng mọi gian nguy, hiểm trở...

Trong truyện của Đái Đức Tuấn, và một ít truyện của Thế Lữ, của Lan Khai, đề tài chính yếu là những việc kinh dị, ma quỉ nhập tràng, người hóa hổ, hay vật hóa yêu tinh...

Còn như các truyện của Phạm Cao Củng và phần lớn các truyện trinh thám của Thế Lữ, thì cái hay căn cứ ở hai điểm :

— Một bên là cái thú tò mò thuần túy, do những tình tiết kinh dị gây nên (ai là tác giả những vụ án mạng bí mật, huyền bí, tưởng như có bàn tay của ma quỉ, yêu quái...!!!).

— Một bên là cái thú tinh thần: chính do sự quan sát tỉ mỉ, tinh tế, do sự điều tra khôn khéo, tài tình, do luận chứng xác thực, khôn khéo mà Lê Phong (Thế Lữ) hay Kỳ Phát (Phạm Cao Củng) tìm ra được đầu mối câu truyện bí mật, lắm khi xem ra có vẻ dị đoan.

**2. — Diễn tả những tâm tình, phong tục có tính cách ly kỳ.**

Có thể có những tính tình kỳ khôi, những phong tục lạ đời cũng như những biến cố dị thường. Nhà tiểu thuyết truyền kỳ có thể gợi được tính tò mò của độc giả bằng việc phác vẽ những phong tục khác phong tục của

số đông, những nếp sống khác nếp sống hàng ngày, những gì không phải màu sắc của địa phương chúng ta. Trong khi nhà tiểu thuyết ý hướng tâm lý hay phong tục chủ trương vẽ những cảnh thực với mục đích giới thiệu với chúng ta một nhân loại phổ biến, thông thường, thì ngược lại, nhà tiểu thuyết ý hướng truyền kỳ nhằm vẽ những phong tục lạ lùng, đột ngột, đặc biệt, chỉ có ở một nơi, hay trong một thời gian. Thực vậy, tinh tò mò của con người được đánh động mãnh liệt không phải bởi những cái thông thường mà chính bởi những bộ mặt kinh dị, những hình ma quái.

Đó là trường hợp của các truyện đường rừng của Lan Khai chẳng hạn. Các vai truyện của ông đều là những người miền Thượng với nếp sống cổ sơ, mộc mạc, gần thiên nhiên. Người ta sỡ dĩ thích những truyện như thế vì khung cảnh ở đó khác hẳn khung cảnh của đồng bằng, vì phong tục tập quán tương phản hẳn với nếp sống của người văn minh. Nhà văn say sưa đi tìm những tâm hồn cổ sơ, mộc mạc, đơn sơ, mà họ coi như hãy còn đồng nhất với thiên nhiên, với vũ trụ.

Nói vậy chúng ta không có ý bảo truyện truyền kỳ không có tình cảm. Ngược lại, giữa khung cảnh dị thường, tác giả hay để thai nghén những mối tình say sưa, đắm đuối, thơ mộng...

Để kết luận, chúng ta có thể nói rằng, ở đâu chưa biết, chứ ở Việt Nam tiểu thuyết ý hướng truyền kỳ quả chưa có thành tích gì vẻ vang. So sánh với những ý hướng khác, tiểu thuyết truyền kỳ Việt Nam của thế hệ 32 có phần thua kém. Tuy nhiên ta cũng phải nhận rằng những chiến sĩ, trong địa hạt này, vẫn là những tên tuổi có thế giá. Lê văn Trương, Đái Đức Tuân, Lan Khai, Thế Lữ... đều là những ngòi bút có uy tín.

## V. — Ý-hướng hồi-ký.

Hồi ký là một ý hướng nghệ thuật dùng chính những biến cố xảy ra thực để xây dựng câu truyện.

Vậy những biến cố xảy ra thực có thể thuộc nhiều phạm vi: hoặc là thuộc phạm vi cá nhân, hoặc là thuộc phạm vi đoàn thể, hoặc thuộc về hiện tại hoặc thuộc về dĩ vãng.

Tuy cùng là *hồi ký* cả, mà tùy tính chất của các biến cố, *hồi ký* có thể chia ra làm nhiều thứ loại khác nhau.

1) **Tùy bút** là một thứ *Hồi ký tư riêng* trong đó nhà văn ghi những biến cố vừa xảy ra (hiện tại) thuộc phạm vi cá nhân hay đoàn thể. Những việc ghi không có tính cách khô khan, ráo riết như quan điểm của nhà sử học mà là dùng biến cố như là một cơ hội để mà suy tư, để mà bày tỏ tâm tình, để mà xác định lập trường. Đại diện cho ý hướng này ta phải kể đến ngòi bút của Nguyễn Tuân với những truyện vừa vui, vừa hồn nhiên, vừa hóm hĩnh, vừa sâu sắc.

2) **Lịch-sử ký-sự** là một thứ *hồi ký lịch sử* trong đó nhà văn căn cứ vào các biến cố cá nhân hay tập thể để mà xây dựng lại một nếp sống cá nhân hay tập thể. Nhà viết *hồi ký lịch sử* phải săn tìm cho được thực nhiều tình tiết kỳ thú, nhiều giai thoại hấp dẫn làm cho ta say sưa với bộ mặt của cá nhân hay đoàn thể mà tác giả muốn mô tả. Nó khác lịch sử ở chỗ lịch sử chỉ ghi nhận những biến cố có liên hệ xa gần đến vận mệnh chung của đoàn thể. *Hồi ký lịch sử* nhằm gợi được tính tò mò, gây được sự thích thú. Tuy không gò bó như lịch sử, những sự kiện trong một cuốn *hồi ký lịch sử* tức *lịch sử ký sự* phải có tính cách xác thực, chứ không được bịa đặt ra. Tất cả những truyện của các danh nhân đều là những hồi ký lịch sử. Giá trị của chúng là ở chỗ tài liệu phong phú mà nhất là ở chỗ đặc thù, hấp dẫn.

3) **Tiểu-thuyết lịch-sử** là một thứ *hồi ký* mà nhà văn chỉ dựa vào một hai biến cố, trong giai thoại lịch sử để rồi xây dựng một truyện với tất cả những tình tiết khác bịa đặt ra. Chỉ cần tránh sao đừng phản lại lịch sử là được.

4) **Lịch-sử thuần-túy** là một thứ *hồi ký* trong đó nhà văn, với việc làm có lương tâm và phương pháp có khoa học, dựa các biến cố xác thực để mà xây dựng lại dĩ vãng với bộ mặt thực của nó.

Ta kể ra được chín nhà văn đã viết hồi ký.

*Nguyễn Tuân* chuyên viết *tùy bút*.

*Nguyễn Triệu Luật*, *Đào Trinh Nhất*, *Phan Trần Chúc* thiên viết về *hồi ký lịch sử*.

Còn *Lan Khai*, *Khái Hưntg*, *Lê văn Trương*, *Chu Thiên*, *Ngô Tất Tố* thường viết *tiểu thuyết lịch sử*.

Nếu trung thành với việc chia thế hệ 32 ra làm ba giai đoạn: 32—37, 37—41, 41—45, thì thấy thuộc về giai đoạn một (32—37), ta chỉ có thể kể đến *Lê văn Trương* với *Trước cảnh hoang tàn Đề Thiên Đề Thích* (1934), *Phan Trần Chúc* với *Vua Hàm Nghi* (1935), *Đào Trinh Nhất* với *Phan đình Phùng* (1936).

Mãi từ sau năm 37 trở đi, (nghĩa là sang giai đoạn hai (37—41) thể văn hồi ký mới thực đi vào con đường thịnh hành.

Nhưng từ sau năm 1941, tức là sang giai đoạn ba (41—45), tình hình xem có vẻ lắng xuống.

Nếu phải hạ một câu phê bình thì ta thấy trong bao nhiêu nhà văn viết hồi ký lịch sử, chỉ có ba cây bút thực có giá trị: Phan Trần Chúc, trội hẳn về giá trị nghệ thuật vì tính cách vui tươi, hấp dẫn, nhưng lại thua về giá trị sử liệu. Đào Trinh Nhất và Nguyễn Triệu Luật hơn hẳn về tài liệu lịch sử thì lại kém về nghệ thuật, câu truyện thường khi khô khan.

Còn đối với các nhà viết tiểu thuyết lịch sử thì Khái Hưng và Ngô Tất Tố là cứng cáp hơn cả. Còn ở Lê văn Trương và Lan Khai, câu truyện đôi khi hào hứng nhưng tác giả tỏ ra lắm khi muốn cưỡng hiếp lịch sử một cách táo bạo.

Dầu sao, ta thấy lối văn hồi ký tương đối là mới mẻ đối với lịch sử văn học. Trong dĩ vãng, chúng ta chỉ mới có lịch sử thuần túy. Mãi đến đầu thế kỷ XX mới phôi thai những hình thức hồi ký khác như truyện ký. Hình như Hoàng Cao Khải với Nhân Thần Giám là một trong những thí dụ hiếm hoi. Nói chung thì cả thế hệ Phạm Quỳnh tức là thế hệ 13—32 và phần đầu thế hệ 32—45, tương đối thể hồi ký cũng còn là nghèo nàn. Phải đợi từ sau năm 37 trở đi nó mới phát đạt. Có cái gì cắt nghĩa được hiện tượng bột phát của nó vào những năm 38—41 không? Trước hết ta phải nhận sự xuất hiện có vẻ ào hạt của thể văn thiên về sử này là một thái độ phản kháng lại một thực tại xã hội.

— Phản kháng lại cái nếp sống *yếu đuối, éo lả, tình cảm, lãng mạn, mộng mị*, đang đi vào con đường quá đà từ mấy chục năm liền. *Ý hướng sử* là một nỗ lực muốn vươn ra bên ngoài cái trạng thái đắm đuối chung.

— Phản kháng lại một khuynh hướng *quá đà, một chiều, tàn nhẫn* đối với tất cả cái gì là dĩ vãng. Thực vậy, những năm vừa qua, người ta đã

tàn nhẫn lắm đối với lâu đài văn hóa cũ, người ta đập phá nó đến tan tành. Nhưng sau khi ngó lại mà nhìn thấy cái cảnh đổ vỡ thê thảm của lâu đài cũ những con người dầu trước đây có hăng hái phá phách không khỏi mủi lòng, muốn khơi lại đống tro tàn, tìm trong đống gạch đá ngổn ngang một cái gì.

— Hoàn cảnh chính trị không phải là không có lý do. Năm 40, Pháp thua Đức. Pétain được coi là vị cứu tinh nước Pháp lúc ấy. Ông kêu gọi người Pháp làm lại nước Pháp và các thuộc địa Pháp hãy tiếp tay với Mẫu quốc để xây dựng lại nước Pháp. Thực dân Pháp, để che đậy mưu gian, cũng cho dân bản xứ nói đến Tổ quốc của họ. Một phong trào trở về với lịch sử được sùng mộ. Gương anh hùng được nêu cao.

Nói tóm lại, sự bột phát của ý hướng sử vào những năm 38—41 tố cáo sự trưởng thành của nền văn học Việt Nam đã biết khai thác mọi thể triển của những tiềm lực tinh thần phong phú của dân tộc.

## VI. — Ý-hướng hài-biếm

Có nhiều nhà văn viết ra là để cười đùa hay châm biếm. Đặc tính của con người hài biếm không phải là giấu tình cảm mà thường là giấu tưởng tượng, linh lợi, ranh mãnh . Dùng cái cười để đặt ra một vấn đề bắt thiên hạ phải suy nghĩ, lấy cái bông đùa để mà gói ghém một chủ trương. Sự nhận định trên đây về ý hướng hài biếm càng biện minh cho những điều chúng tôi đã nói về việc phân loại tiểu thuyết: không thể có những loại tiểu thuyết biệt lập mà chỉ có những ý hướng hơn kém nhau. Như vậy ý hướng hài biếm thường đi đôi với ý hướng tâm lý hay phong tục. Vì cười đùa thì là cười đùa một nét tâm lý kỳ quặc hay một tập quán dở hơi.

Tuy đứng ở một phương diện khác, truyện hài biếm cũng có nhiều cái giống truyện truyền kỳ: ở cả đôi bên đều phải có sự bất ngờ, đột ngột... chủ đích của hài biếm không phải để gây xúc động, bắt người ta mơ mộng mà ở chỗ khiến người ta phải cười.

Tính cách hài biếm của câu truyện có thể do chính sự việc như phần đông các truyện của Nguyễn Công Hoan, của Vũ Trọng Phụng, của Khái Hưng mà nhiều khi ở ngôn ngữ hay cách xử tiếp của vai truyện như các truyện của Bùi Hiền, Đỗ Phồn, Tô Hoài... Như trường hợp các truyện của Vũ Trọng Phụng thì cái cười hàm chứa ở cả việc và ở cả ngôn từ.

Ta dan ứ ra đây một ít thí dụ mà có khi ta đã đan cứ ra ở những nơi khác rồi. Cũi đó không sao vì một câu truyện có thể có nhiều ý hướng.

Vũ Trọng Phụng với các cuốn *Kỹ nghệ lấy Tây* (36), *Số đỏ* (38), *Trúng số độc đắc* (38).

Khái Hưng với các cuốn *Đợi chờ* (39), *Đội mũ lệch* (41).

Nhất Linh với các cuốn *Đi Tây* (35). *Thế rồi một buổi chiều* (38).

Phùng Tất Đắc với *Trước đèn* (39)

Tam Lang với *Người ngợm* (40)

Bùi Hiền với *Nằm vạ* (41)

Đỗ Phồn với *Một chuỗi cười* (41)

Tô Hoài với *O Chuột* (41)

và rất nhiều truyện của Nguyễn Công Hoan ra đời vào những năm 38—41.

Nhìn vào những năm xuất bản sách, ta thấy tiểu thuyết ý hướng hài biếm tương đối ra đời cũng là muộn. Hầu hết đều thuộc giai đoạn thứ hai nghĩa là vào khoảng 37—41. Một điều ta nhận thấy ngay là một nhà văn như Vũ Trọng Phụng thì xếp vào bất cứ ý hướng nào đều được cả. Những đề tài do ông đặt ra, cho dù dưới hình thức bi thảm hay với bộ mặt bông đùa đều là những vấn đề đáng làm nhăn trán mọi người. Đó là những vấn đề lớn liên quan đến cả vận mệnh của con người.

Còn như Khái Hưng, Nhất Linh, Đỗ Phồn chỉ là đặt ra một thực cảnh xã hội trớ trêu, bực mình nhiều ít.

Đến như Bùi Hiền, Tam Lang hay Nguyễn Công Hoan thì nhẹ nhàng hơn. Ba nhà văn này bông đùa một vài thái độ rởm của người này người nọ.

Trong lúc người ta còn đang sưa say với việc phá phách, đả đảo, thì người ta ưa đọc những Lạnh Lùng, Đoạn Tuyệt nhưng ngày nay các cuống nhiệt ấy qua đi rồi thì đọc lại những Tô Hoài, Bùi Hiền... ta thấy có một hương vị riêng.

## VII. — Ý-hướng phong tục

Đã hẳn việc mô tả *phong* tục có liên hệ đến tâm lý vì nó cũng nhằm khảo xét những trạng thái tâm hồn, những tìm cảm, những mối đam mê, những kỳ chứng (manies). Cái khác nhau chỉ là ở đây khảo xét các trạng thái

tâm hồn công cộng, giống nhau của cả một đoàn thể đông đúc. Theo nguyên tắc, việc khảo xét tâm lý sở dĩ gây được hứng thú là khi tâm lý đó càng có bản sắc đặc biệt, khác những tâm lý khác. Ngược lại, việc mô tả phong tục cốt ý làm cho người ta nhận được những nét tâm lý mô tả cái gì là của chung nhiều người, của một đoàn thể. Người biển lận của Plante khác người biển lận của Molière. Grandet của Balzac chẳng giống gì Euclion hay Harpagon. Cái khác đó chẳng phải bởi thời đại khác nhau. Có những Euclion, những Harpagon sống đồng thời với Grandet. Chàng Jourdain, trưởng giả học làm sang của Molière khác hẳn chàng Turcaret của Lesage, cũng là một trưởng giả học làm sang.

Tuy nhiên ngày nay có hai quan niệm về ý hướng phong tục.

### Quan-niệm cổ-điển

Theo quan niệm cổ điển, cái rởm ở một cá nhân thế nào thì ở một đoàn thể gồm có nhiều cá nhân cũng thế. Sự phát sinh cùng bản tính của tâm lý đoàn thể cũng có những động lực giống như tâm lý cá nhân. Tâm lý của người ghen thứ một nghìn, hay cả chín trăm chín mươi chín người, có khác gì người ghen thứ nhất đâu.

Như vậy, cứ trên lý thuyết, tiểu thuyết phong tục của Balzac không có gì khác tiểu thuyết phong tục của Zola.

### Quan-niệm tâm-lý tập-thể

Ngày nay người ta dùng tiếng *tâm lý lũ đông* để chỉ một ít *trạng thái tâm lý tập thể, một ít phản ứng,* tự từng cá nhân không thể có, mà chỉ có thể phát sinh ra khi có nhiều cá nhân hội họp lại hay cùng sống với nhau trong những điều kiện nào đó. Tách rời ra, mỗi cá nhân không thể nghĩ, cảm và làm như khi họ được đặt vào trong đoàn thể. Cái tâm lý tập thể đó tối tăm, mờ mịt hơn là tâm lý của từng cá nhân một. Muốn tả cái tâm lý tập thể ấy điều cần thiết không phải là dùng lý luận để mà phân tích, nhưng tốt hơn cả ta phải tạo cho mình một ít ấn tượng, làm sao cho mình như được tiếp cận với tâm hồn của đoàn thể, của lũ đông.

Tiểu thuyết xã hội là tìm ra và nêu lên cái sức tác động của cái tâm lý tập thể kia giữa các giai cấp xã hội đang thù ghét, tranh dành nhau.

Như vậy, Việt Nam chúng ta, cho đến 1945, chưa có tiểu thuyết phong tục theo quan niệm mới mà chỉ mới có tiểu thuyết phong tục theo quan niệm cổ điển mà thôi.

Khuynh hướng phong tục cổ điển này, thường được gọi là khuynh hướng xã hội.

Vũ Ngọc Phan, trong khi chia các khuynh hướng có nhắc đến loại tiểu thuyết xã hội. Nhưng quan niệm tiểu thuyết xã hội của Vũ Ngọc Phan như ông từng tuyên bố khi phê bình Lê văn Trương chẳng hạn: « Tiểu thuyết xã hội theo lối Âu tây là thứ tiểu thuyết tả cuộc đời cùng khổ và nghèo nàn của dân quê hay thợ thuyền, chứ không phải như người ta hiểu giản dị rằng nếu tiểu thuyết không tả về gia đình tức là tả về xã hội ». (1)

Cũng vì quan niệm như vậy mà Vũ Ngọc Phan xếp những Trương Tửu hay Nguyên Hồng vào loại tiểu thuyết xã hội. Cho được đi. Nhưng tại sao người ta lại không kể đến rất nhiều tiểu thuyết hay truyện của Nguyễn Công Hoan, của Khái Hưng, của Nhất Linh, của Tam Lang, Trọng Lang, hay Vũ Trọng Phụng ...? Chúng cũng vẽ bộ mặt của nhiều người hay nhiều hạng người nghèo nàn, đau khổ.

Thực ra, phần lớn các tiểu thuyết mà Vũ Ngọc Phan hay các nhà văn ta tự nhận là tiểu thuyết xã hội chỉ là tiểu thuyết tranh đấu, tiểu thuyết chủ đề: nêu lên, hay vẽ lại những bộ mặt đau đớn, mục đích một đàng để gợi ở nơi ta tấm lòng trắc ẩn đối với các giai cấp bần cùng, một đàng để xúi giục nơi ta mối căm hờn đối với hạng người gây ra tình trạng đó.

Nói cho đúng ra, các tiểu thuyết của ta về loại này cũng chỉ mới làm công việc vẽ lại bộ mặt của một ít hạng người, ghi nhận một ít phong tục tập quán, hoặc cổ hữu của xã hội cũ, hoặc mới nhập cảng của Tây phương.

Đàng khác, tiểu thuyết phong tục với tiểu thuyết chủ đề lắm khi gặp gỡ nhau khó lòng mà phân biệt được. Có điều tiểu thuyết chủ đề thì trình bầy ra một thực trạng xã hội với chủ ý đả kích hay bênh vực một cái gì, còn tiểu thuyết phong tục thì chỉ muốn khách quan phác họa những thực tại xã hội mà không hẳn có ý khen chê: nhà tiểu thuyết phong tục nghiêng về nghệ sĩ tính hơn, có tính cách một nhà họa sĩ hơn là một chiến sĩ.

---

(1) Vũ ngọc Phan, Nhà văn hiện đại, tập IV trang 126.

Xét về lịch sử tiểu thuyết Việt Nam thế hệ 32-45, ta thấy ở ngay giai đoạn đầu (32-36) tiểu thuyết chủ đề đã thịnh hành. Những vấn đề trọng đại về thân phận con người, về vị trí của nó trong xã hội được đặt ra và đòi giải quyết. Sang đến giai đoạn sau (36-45), những vấn đề ít quan hệ hơn được đặt ra: vấn đề giáo dục, vấn đề cơm áo...

Điều ấy chứng tỏ, trong lúc mới cũ xung đột, buổi đầu (32-37), ai nấy hăng máu. Nhưng sau một thời gian quyết liệt, lòng người như dịu xuống. Xét về thời gian, tiểu thuyết phong tục, tương đối, thịnh hành rất chậm. Số sách ra đời trong khoảng 32 đến 38 rất ít, ngược lại hầu hết đều xuất bản vào những năm 39-43. Chỉ ba nhà văn có tác phẩm ra đời khoảng đầu là Trọng Lang của *Đồng bóng* (35), là Nguyễn công-Hoan của *Kép Tư Bền* (35), là Hồ Biểu-Chánh của *Cười gượng* (35), của *Một đời tài sắc* (35).

Hai tác phẩm của Trọng Lang ( *Đồng bóng* ) và của Nguyễn Công-Hoan (*Kép tư bền*) đều có khuynh hướng hơi thiên về chủ đề : cuốn trên trình bầy cái bi đát của cuộc sống ngu muội, thiếu khoa học, mất tiền mất giờ chạy theo những điều mê tín dị đoan; cuốn dưới hé cho ta thấy cái phi lý của cuộc đời nghèo khổ, cùng khốn...

Cũng như đối với thế hệ trước (13-32), Hồ Biểu-Chánh của thế hệ này (32-45) cũng giữ y nguyên một truyền thống; ông đứng riêng ra một phe: xem xét và ghi nhận phong tục đang đổi mới của cái xã hội miền Nam từ thành đến quê.

***Một đời tài sắc*** (35) của Hồ Biểu-Chánh tả phong tục, nếp sống của phái trung lưu, tức là cái phái mới theo kiểu gia đình Thiện ý, sống vô trách nhiệm, thiếu liêm xỉ. Cũng thế với *Cười gượng* (35), Hồ Biểu-Chánh tả cái cách xử tiếp tham phú phụ bần của mẹ con Hồng Xương.

Với bốn tác phẩm vừa kể trên đây của ba nhà văn (Trọng Lang, Nguyễn Công-Hoan, Hồ Biểu-Chánh), lịch sử tiểu thuyết, phong tục cho đến năm 1937 quả chưa có gì đáng để ý. Về phần nội dung, các vấn đề đặt ra cũng chưa có gì đáng quan tâm.

Nhưng từ sau năm 38, mà nhất là từ năm 40 trở đi, loại tiểu thuyết này mới thực thu được nhiều cây bút có tín nhiệm và nhiều sự nghiệp có giá trị. Hồ Biểu-Chánh còn đóng góp thêm vào lịch sử tiểu thuyết cũ

giai đoạn thứ hai này bằng những cuốn *Bỏ vợ* (38), *Bỏ chồng* (38), *Ý và tình* (38)... các vai truyện của Hồ Biểu-Chánh toàn là thuộc cái giai cấp tân trưởng giả miền Nam: Huyền và Bình trong *Bỏ vợ* (38), Quan và Quế, Xuân và Quyên trong *Ý và tình* (38), Thiện và Oanh, Hiển và Tuyết trong *Bỏ chồng* (38), chẳng kỳ lương thiện hay gian ác, đều bộc lộ cái cách xử tiếp của bọn tân trưởng giả, đang đua đòi những nếp sống quyền rũ theo kiểu tây phương.

Còn tám nhà văn sau gồm có Nguyễn xuân Huy, Ngọc Giao, Nguyễn Công Hoan, Ngô Tất-Tố, Chu Thiên, Khái Hưng, Trần Tiêu, Mạnh Phú-Tư, thì chỉ mình Nguyễn Xuân Huy là đứng riêng ra một phe. Với *Nắng đào* (39), *Chiều* (40), *Thềm nhà cũ* (41), Nguyễn Xuân Huy tả tâm lý của lớp thanh thiếu niên mới vào cái tuổi dậy thì của họ. Đó là một lớp thanh niên đang có những phản ứng phái tính trước tuổi.

Còn bảy nhà văn khác đều vẽ lại một cách bình tĩnh, không có vẻ gì hằn học, có chăng chỉ mỉm cười một cách hiền lành, những cách tiếp xử của những hạng người đang bị dồn đẩy vào hậu trường xã hội.

*Thừa tự* (40) của Khái Hưng ghi nhận tâm thức băn khoăn của một người sắp về tuổi già mà thấy mình không có con để nối dõi tông đường và săn sóc vấn đề hương lửa, cúng vái cho mình sau khi chết. Nhưng lại vấp phải tính cau có, bủn xỉn nên không làm sao chọn được người để mà lập tự.

Trần Tiêu đã phác cho ta những bức tranh quê rất đẹp, ghi lấy một cách vội vã những hình có khi say sưa hồn nhiên như hình ảnh cái Mít trong *Con trâu* (40), có khi đen tối như hình ảnh bác xã Bống gái suốt một đời đau khổ vì mẹ chồng, nhọc mệt về thằng chồng hư, thất vọng về đàn con không ra làm sao. Đó là đề tài của tập *Chồng con* (42).

Những hình ảnh mà Nguyễn Công Hoan phác họa trong hai cuốn *Nợ nần* (40) và *Danh Tiết* (44) cũng không kém gì về đau đớn thê lương. Người mẹ trong *Nợ Nần* (40) của Nguyễn Công-Hoan có nhiều nét giống người mẹ trong Chồng con (40) của Trần Tiêu: cũng lại một đời điêu linh hết vì chồng đến vì con. Quan niệm về danh tiết của người đàn bà xưa đã khiến cho Thúy, một thiếu phụ hiền lành, yêu chồng phải bỏ nhà ra đi để giết cho được kẻ làm hỏng danh tiết của mình rồi gieo mình xuống dòng sông. *Nhà quê* (43) của Ngọc Giao căng ra trước mắt ta một bức tranh với

những màu sắc tương phản của hai hạng người, một là những người như anh chàng Thái và các bạn của chàng say sưa cuộc sống chân lấm tay bùn nơi đồng ruộng, một bên là những người như Nghĩa, vợ chàng, một người chỉ ham muốn cái nếp sống xa xỉ, lười biếng nơi đô thị.

Mạnh Phú Tư, trong *Gây dựng* (41), đã phác họa một bà Cang — một bà mẹ hiền chỉ biết có hạnh phúc của con — với những nét lắm khi hài hước, chua cay, đau đớn, đáng thương. Chỉ vì muốn gây dựng cho con mà bà hết gây đau khổ cho con, cho người khác và rồi cho chính lương tâm bà.

Nếu trong khi Trọng Lang, Nguyễn Công Hoan, Nguyễn Xuân Huy, Ngọc Giao, Khái Hưng, Trần Tiêu, Hồ Biểu Chánh, Mạnh Phú Tư tỉ mỉ ghi nhận những bộ mặt của từng cá nhân, thì, ngược lại, Ngô Tất Tố và Chu Thiên cố gắng ghi lại hình bóng cả một thời đại. Với Ngô Tất Tố, nếu *Tắt đèn* (39) và *Việc Làng* (40), điểm mặt cái xã hội đồng quê từ anh mõ, đến bác xã, bác lý, đến tên tính lệ hay hạng quan lại, từ bọn dân ngu mê muội đến bọn giẩu có keo cúi tàn ác, tức là cả một cái xã hội đen tối đang nằm ỳ ra đấy, thì *Lều chõng* (41) là ngược dòng lịch sử để nhìn lại cả một thời đại, xa dài của lịch sử khoa cử.

*Nhà Nho* (43) của Chu Thiên là hình ảnh của cả một thế hệ, hay của hàng bao nhiêu thế hệ nhà nho mà tình bằng hữu coi nặng như tình anh em, tình thầy trò sâu thẳm như tình cha con.

Căn cứ vào các năm sách ra đời, ta thấy khuynh hướng phong tục đi từ thái độ chủ quan nghiêm khắc đến một nhận định khách quan, vô tư: nhà tiểu thuyết dần dần bỏ tác phong của nhà luân lý, nhà đạo đức, nhà chính trị, nhà xã hội, để chỉ là nhà nghệ sĩ, nhà hội họa, nhà nhiếp ảnh.

## VIII. — Ý-hướng tả thực.

Tả thực hay tả chân là khuynh hướng nghệ thuật muốn tránh mọi *hình thức nghệ thuật*. Nghệ thuật theo họ là *làm lại, sửa lại, gọt giũa, sắp xếp, tô điểm, lý tưởng*. Nói tóm lại, là *làm sai sự thực* như nó có ở ngoài thiên nhiên, trong cuộc sống . Đàng này, phái tả thực muốn khách quan: ghi lại sự thực *như nó có*, vẽ lại sự vật *như nó hiện hữu ngoài xã hội*.

Tuy nhiên cũng có hai quan niệm tả thực. Từ lâu lắm cho đến sau thế chiến thứ hai (1945), người ta theo quan niệm *tả thực cổ điển*. Từ sau 1945 trở lại đây, một quan niệm tả thực mới ra đời.

### 1) Quan-niệm cổ-điển.

Tiếng tả thực vốn có nhiều nghĩa. Các nhà văn cổ điển Pháp vốn đã tự nhận là tả thực. Nhưng *cái sự thực, cái thiên nhiên* mà các nhà văn cổ điển Pháp về thế kỷ 17 chủ trương chỉ có nghĩa là cái gì *không giả tạo, không miễn cưỡng* mà, trái lại, *hợp với lý trí, có thể gặp thấy trong thực tại lý trí* hay *trong thực tại tâm-lý*, hay *trong thực tại xã hội*.

Quan niệm tả thực ấy về sau này bị coi là không tưởng. Phải mới cho tả không phải là công việc sắp xếp một cảnh trí dưới ngọn bút của nhà họa sĩ mà là bức ảnh chụp được của nhà nhiếp ảnh. Tả thực chủ trương loại bỏ việc kết cấu. Không còn phải là một sự *tập trung* về một ý tưởng hay *xoay quanh một chủ đề* mà là một sự diễn tiếp, kéo dài. Nó như một cuộn phim về một cảnh ngoài phố vừa quay xong, chưa kịp sửa chữa, cắt xén, xếp đặt. Người ta nỗ lực tìm sự thực một cách nguyên vẹn, sao chép một cách trực tiếp, toàn diện tất cả sự sống.

Đó là nỗ lực muốn đi tới của những tiểu thuyết gia như Flaubert, như Zola, như Duhamel, như Martin du Gard, hay Vũ Trọng Phụng, Nguyên Hồng...

### 2) Quan-niệm mới về tả thực.

Từ sau thế chiến thứ hai, triết học, nhất là siêu hình học, đột nhiên phục hưng rất mạnh. Người ta trở lại băn khoăn về thân phận con người, đi tìm chỗ đứng cho nó trong vũ trụ, tò mò muốn hiểu mối tương quan giữa các sự vật. Trước sự phát triển của khoa học nguyên tử, người ta thấy không nguyên vũ trụ của các tầng trăng sao mới là bao la, không những mỗi sự vật, mỗi con người là những vụ xa lạ đối với nhau, mà chính trong yếu tố cấu tạo nên từng sự vật, một mảnh thịt nhỏ đầu ngón tay cũng hàm chứa hàng triệu hàng tỉ vũ trụ điện tử xa cách nhau bao la vô cùng. Mà đã xa cách nhau bao la vô cùng từ điện tử này đến điện tử kia, huống hồ từ vật này đến vật khác khoảng cách còn vô biên biết mấy! Người ta đâm ra hoài nghi, không tin vào khả năng của mình để hiểu, để cảm thông được cái gì ở ngoài mình hay ở trong mình. Trong bao nhiêu câu người ta say mê với việc giải thích, gán ghép cho sự vật ở ngoài ta những quan niệm siêu nhiên. Như là cứ chỉ này phải hàm chứa một nội dung này, lời nói

kia phải chỉ thị một quan niệm ấy. Thực ra, có gì bảo đảm đâu. Không thể biết có gì hàm chứa trong cử chỉ kia, không làm gì có những ẩn ý sẵn trong câu nói này.

Không thể có sự cảm thông, sự trao đổi. Chỉ có những sự vật đặt liền nhau, chỉ có những vũ trụ liên tiếp nhau vô biên. Từ bờ bên này sang bờ bên kia, bao la quá, vô biên quá, không làm sao mà vươn tới, nghe thấy, cảm thông được. Nhà nghệ sĩ chỉ được làm công việc của ống kính hiển vi để mà chụp các hiện tượng không gian.

Nhà tiểu thuyết tả thực , bởi vậy, là ghi nhận thế giới sự vật, khô khan: một cái giơ tay cũng không có giá trị gì hơn một cành cây đưa đi đưa lại ; một thái độ cũng không khác gì một khía cạnh của một góc vườn, một sườn đồi ; một tiếng khóc hay cười, cũng không mang một nội dung gì hơn một tiếng động của lá cây, của thác đổ. Không một cái gì có một nội dung gì nhất định. Nhà tiểu thuyết đi vào cuộc đời con người cũng như đi vào thế giới sự vật, vào vũ trụ của trăng sao. Ghi và chụp lấy. Chỉ có thế.

Quan niệm tả thực này chưa có ở tiểu thuyết Việt Nam về thế hệ 32-45. Ngay đến bây giờ quan niệm ấy cũng chưa có đồ đệ.

Vậy ta nói đến quan niệm tả thực đây là ta nói quan niệm tả thực cổ điển.

Tin rằng không những mình có thể đạt đến, hiểu được, chia sẻ, cảm thông được với thế giới ngoại vật mà nhất là với thế giới nội tâm, cho nên các nhà văn tả thực quả quyết tả thực được cả hai thế giới vật chất và tâm lý.

Họ chỉ khác các nhà văn cổ điển ở chỗ muốn tránh một sự kết cấu gò bó, tập trung để chấp nhận cách xây dựng truyện thiên về diễn tiến; họ khác các nhà văn cổ điển ở chỗ không đặt một bậc thang giá trị tiên thiên cho các sự vật: đối với họ, không có gì là thô, không có gì là tục, không gì là không đáng nói. Tất cả đều ngang nhau. Cái cao thượng như cái đê hèn, cái trong sạch như cái dơ bẩn, cái đẹp như cái xấu, tội như phúc... tất cả đều ngang nhau dưới con mắt của nhà nghệ sĩ.

Thực ra ý hướng tả thực không tách hẳn các ý hướng khác. Những ý hướng mà nó có nhiều liên hệ họ hàng hơn cả là ý hướng chủ đề và phong tục. Ở cả hai trường hợp, chẳng kỳ muốn bênh vực hay đả phá, chẳng kỳ muốn phô bày hay tố cáo, nhà văn đều cần phải đưa ra những sự thật. Mà

sự thật thì thường bao giờ cũng có màu đen tối, ảm đạm. Bởi thế, thường các nhà văn tả thực cũng là những nhà văn có ý hướng chủ để hay phong tục.

Về ý hướng này, chúng ta chỉ đan cử thêm một ít thí dụ tiêu biểu hơn cả.

Người ta thấy rõ khuynh hướng tả thực trong các truyện như *Thằng ăn cắp* (1935), *Nỗi vui sướng của thằng bé khốn nạn* (1935), *Tôi nói dối bà tôi làm kiếp chó* (1935), *Anh hùng tương ngộ* (1935), *Lò gạch bí mật* (1938) của Nguyễn Công Hoan ; như *Một mình trong đêm tối* (1937) của Vũ Bằng; như *Bỉ Vỏ* (1937), *Bảy Hựu* (1940), *Những ngày thơ ấu* (1940) của Nguyên Hồng; như *Đời bí mật của Sư vãi* (1935), *Trong làng chạy* (1935) của Trọng Lang; như *Đêm sông Hương* (1938) của Tam Lang; như *Giông Tố* (1937), *Cơm Thầy Cơm Cô* (1937), *Lục Sì* (1937), *Làm đĩ* (1939) của Vũ trọng Phụng; như *Việc Làng* (1940) của Ngô Tất Tố; như Ọ Chuột (1941 của Tô Hoài.

Tám nhà văn trên đây đều tả thực cả. Nhưng thái độ có khác nhau: Vũ Bằng, Nguyên Hồng, Trọng Lang, Tam Lang, Vũ trọng Phụng với thái độ hằn học, kết án; còn Nguyễn Công Hoan có lẽ cũng cùng một mục đích nhưng thích bông đùa, cười cợt hơn là nhăn nhó, chưởi rủa; đến như Ngô Tất Tố thì hoàn toàn có tính cách nghệ sĩ: ông thích tả tỉ mỉ những công việc như công việc thằng mõ chặt gà xếp cỗ; Tô Hoài thì chăm chú theo rõi để ghi lại rất trung thành cuộc đời của các loài vật...

Nhưng dù có thái độ nào, các nhà văn tả thực của chúng ta cũng đều muốn rằng tác phẩm của các ông chỉ vẽ những cảnh quen thuộc hàng ngày, đang diễn hành dưới con mắt của mọi người. Họ chọn những vật bé sức tầm thường, đơn giản, những cái ai cũng gặp thấy hàng ngày, tả những điệu bộ, những tiếp xử của những nhân vật ta gặp ngay dưới mắt, kể những việc xảy ra trong hầu hết các cuộc đời. Cũng chính vì có chủ trương như vậy mà các nhà tiểu thuyết tả thực hay dùng hình thức phóng sự, điều tra để viết truyện. Còn gì sống động, và cũng sượng sùng cho bằng những thiên điều tra của Vũ Trọng Phụng trong *Cơm Thầy Cơm Cô* hay *Lục Sì* ! Truyện như trốn tránh kết cấu. Chỉ còn là một sự diễn hành.

Nhưng muốn độc giả phải lưu ý đến câu truyện của mình, tác giả thường áp dụng mấy kỹ thuật sau đây:

1) Nếu việc xảy ra là những việc tầm thường, xảy ra hàng ngày, đến với mọi người, thì thường tác giả xếp nó vào hậu trường của câu truyện: sự cố gắng của tác giả lúc ấy đổ dồn vào việc vẽ nên một ít khung cảnh, một ít trường hợp, hay chú ý vào việc khảo xét tâm tình các vai truyện.

2) Nếu ngược lại, chính khung cảnh, trường hợp tầm thường, quen thuộc quá, thì lúc đó khung cảnh đó lại như đẩy dồn vào hậu trường để chú trọng đến việc mô tả phong tục, hay tâm lý...

3) Tác giả cần tỏ ra như chính mình đã sống, đã tham dự vào các cuộc sống mà mình mô tả... Chính vì vậy mà ta thấy Tam Lang đã từng đi kéo xe, Vũ Trọng Phụng đã từng nhập bọn với hạng cơm thầy cơm cô, và phần đông các nhà tả chân đều đã đặt chân vào, để chia sẻ, cuộc sống đen tối, dơ bẩn của các gái đĩ chẳng hạn.

Sau hết một điều đáng chú ý là trong khi điểm cực thịnh của các khuynh hướng khác xoay chung quanh những năm 39-42 thì, đối với khuynh - hướng tả chân, nó qui tụ quanh những năm 35-36: nó đồng thời với khuynh hướng chủ để, nghĩa là đồng thời với thời đại của Nửa chừng xuân, Đoạn Tuyệt, Lạnh Lùng, Cô Giáo-Minh.

Nói cách khác, nó cực thịnh vào chính lúc chủ trương nghệ thuật vị nghệ thuật được đề cao hơn hết. Mấy năm trước đấy (thế hệ 13-32) người ta chủ trương nghệ thuật phải phục vụ luân lý (Phạm Quỳnh và các học giả đương thời từng đề cao luân lý). Ít năm sau đây (khoảng 1940) nhóm Hàn Thuyên với Nguyễn Bách Khoa đòi nghệ thuật phải phục vụ chẳng phải luân lý nhưng là nhân sinh: nếu trước kia đẹp là cái tốt, và sau này đẹp là cái lợi, thì ở vào khoảng này, đẹp là cái gì xa xỉ phẩm có thể chẳng tốt, chẳng lợi gì cả. Đẹp là một khoái cảm. Cái đẹp thuần túy, cái đẹp khoái cảm ấy được đặc biệt đề cao vào những năm 35-36.

## KẾT LUẬN

Sau khi đã phác họa sơ lược một thời đại lịch sử tiểu thuyết, chúng ta nhận thấy đó là một hiện tượng kỳ lạ. Trong vòng 13 năm trời mà số tiểu thuyết ra đời có hàng ngàn. Cái lạ thứ nhất là nó cắt đứt hẳn với thế hệ trước: mới trước đấy mấy năm, Phạm Quỳnh còn thâm cảm mà tuyên bố rằng văn sĩ Việt-Nam chưa đến thời kỳ có thể sáng tác được cho nên chỉ

nên nghĩ đến công việc biên khảo. Mới trước đây mấy năm sức mạnh của luân lý còn gò bó, kiềm thúc; truyện hay khiến đọc lên mê mẫn tinh thần là truyện của Nguyễn Bá Học, của Tương Phố. Vậy mà từ 1933 đã có những Hồn Bướm mơ tiên, Vàng và Máu, Tôi kéo xe.

— Điều lạ thứ hai là công tác biên khảo nhường hẳn trường sở cho sự nghiệp sáng tác mà thường là sáng tác mạnh mẽ và có bản sắc điều mà Phạm Quỳnh, trong thế hệ trước, quả quyết là người mình chưa đủ khả năng để làm nổi.

— Điều lạ thứ ba là, mặc dầu vừa mới phôi thai, tiểu thuyết Việt Nam đã bước ngay vào giai đạon cực thịnh với các trường phái rõ rệt, với những chủ trương rộng rãi.

— Điều lạ thứ bốn là lợi khí tranh đấu xã hội và tiến bộ ở các thế hệ trước là các bài khảo luận khô khan, thì sang thế hệ này mọi hình thức sáng tác được các nhà nghệ thuật thuần túy chăm sóc vun xới. Tiểu thuyết là thứ khí giới mạnh mẽ nhất.

Tuy nhiên, các nhà văn nghệ sĩ thế hệ 32 chưa tuyệt đối dựt đứt mọi liên lạc với thế hệ cũ. Dầu sao họ vẫn là những nhà văn cổ điển. Họ đả phá một hình thức nghệ thuật cổ điển (nghệ thuật theo trường nho, đông phương) để uốn mình theo một hình thức nghệ thuật cổ điển khác (theo tây phương). Họ chống đối một thứ đạo đức, luân lý mà họ cho là lỗi thời để đi tìm một thứ luân lý đạo đức mới thích hợp hơn: họ không chống luân lý, không chống gia đình. Chứ về sau này, ta sẽ có dịp thấy nhà nghệ sĩ có thái độ chống giới hạn, chống ranh giới: họ chống tất cả mọi hình thức vì hình thức là giới hạn, là ranh giới, là gò bó, là hạn chế. Đạo đức, luân lý, gia đình, quốc gia,... cho đến các hình thức nghệ thuật... tất cả đều tù hảm con người. Cái nhân sinh quan phóng túng như vậy chưa có ở thế hệ 32.

Như vậy, để kết luận, ta có thể nói: tất cả các tiểu thuyết gia thế hệ 32-45 đều là những nhà văn cổ điển, còn trọng những nguyên tắc, còn say sưa luẩn quẩn trong các biên thùy ranh giới của đạo đức, luân lý, nghệ thuật.

THANH LÃNG

# *Lược trình về công dụng của Duy vật sử quan trong Văn-học-sử*

ĐỖ-LONG-VÂN

— I —

Ý-niệm cơ cấu càng ngày càng được dùng trong sự tìm hiểu những tác-phẩm văn. Nhưng theo L. Goldmann thì Marx là người đầu tiên công-thức-hóa và dùng nó. Marx không để ý nhiều đến Văn-học-sử. Nhưng triết-lý của ông bao-hàm tất cả những sự-kiện người. Và trong triết-lý ấy ý-niệm cơ-cấu là một giữa những giải-thuyết chính để hiểu và giải-thích chúng. Một cơ-cấu là một thống-bộ. Nghĩa là một bộ trong ấy tất cả những đơn-tố đều gom làm một mối. Sự duy-nhất ấy cho chúng tương-quan. Ấy là cơ-cấu của bộ.

Hiểu một sự-nghiệp văn trước hết là lột được cơ-cấu của nó. Một tác-giả thường có một cách bố-cục riêng. Hắn cũng không đặt câu giống ai. Có chữ hắn ưa dùng hơn chữ khác. Và trong tác-phẩm hắn có những tình cảm, ý-tưởng, ảnh-tượng thường trở lại. Ấy là những hằng tố làm hắn khác người. Lấy đi một thì những cái khác cũng đổi nghĩa và người ta có một tác-giả khác. Nghĩa của một sự-nghiệp văn ở sự duy-nhất những hằng-tố của nó. Và trong sự duy-nhất ấy chúng đổi nghĩa nhau. Rời thì chúng chỉ còn là những sự lẻ có một nghĩa nửa chừng chưa định. Lấy Nguyễn-Du chẳng hạn. Ai cũng biết tình hoài-lê của ông. Ấy là một tình-cảm chung của đa số người đương thời. Nhưng trong Nguyễn-Du nó có những kết-quả riêng. Và thế thì tình hoài-lê của ông không như của người thường. Nó có một ý nghĩa khác. Không thể lấy nó để định-nghĩa ông. Chính nó đang cần được định-nghĩa. Nó chỉ là một đơn-tố, giữa những đơn-tố khác, của một sự nghiệp văn. Không có nó không thể hiểu được sự-nghiệp ấy. Ngoài sự nghiệp ấy nó cũng chỉ là một tình-cảm vụn không đi tới đâu. Hay nói đúng hơn thì một đơn-tố chỉ có nghĩa trong một thống bộ nào. Và thống-bộ đổi thì nghĩa của những đơn-tố cũng đổi.

Giả thử Malraux chết trong cuộc chiến Y-pha-nho. Nếu thế thì ông đã chết như một chiến-sĩ cách-mạng và những tác-phẩm của ông sẽ được hiểu trong viễn-đồ ấy. Lẽ dĩ nhiên những hoạt-động của ông sau đại-chiến thứ hai và nhất là trong mấy năm rồi bắt người ta đọc một cách khác, và những tác-phẩm ấy và sự tham-gia của ông vào phong-trào cách mạng hồi xưa.

Người ta vẫn tự-hỏi có thể lấy tiểu-sử một người để giải-thích sự-nghiệp văn-chương của hắn không. Và Valéry, để riễu lại thường kể chuyện Lamartine vẫn làm thơ khóc người tình cũ và trong khi ấy vẫn « đi » với đủ các hạng bà. Nhưng câu hỏi đặt sai và câu chuyện riễu của Valéry không rứt chuyện. Không thể lấy những việc một tác-giả làm ngoài đời để giải-thích cách châm câu của hắn. Nhưng những việc khác nhau ấy cũng chỉ là của một người. Và thật ra vấn-đề là có thể hiểu một người không. Tôi chỉ biết một người qua những việc nó làm. Nếu cho rằng chúng bị ngoại-giới toàn-định thì chúng vô-tội-vạ như mưa và nước lũ. Sự thật của chúng ở ngoài chúng, trong những điều-kiện có trước, và chúng không có gì để hiểu. Nhưng nếu nghĩ rằng chúng là kết quả chu-toàn của những dự-ý vô-cớ thì vấn-đề cũng không có nữa. Một người chỉ là tổng-số rời của những việc nó làm. Việc nào cũng có nghĩa cố-định của nó và Valéry hôm nay và Valéry hôm qua không dính gì với nhau. Nhưng nếu cho rằng hai người ấy cũng chỉ là một thì không thể bảo là đã biết Valéry hôm qua, nếu chưa biết Valéry hôm nay thế nào. Biết thiếu là biết sai. Và để hiểu một việc một người làm phải biết tất cả những việc người ấy đã làm và tương quan duy-nhất chúng. Những mối duy-nhất ấy không phải một ngày mà nên. Nó là kết-quả của một tiến-trình trong ấy sự đến sau đổi nghĩa cho sự có trước. Và ở điểm nào trong tiến-trình ấy người ta cũng gặp những thống-bộ đang biến và đang thành. Hay nói một cách khác thì tiến-trình con người là một thống-cuộc. Nó không ngừng duy nhất những sự có trước trong những thống-bộ mới, càng ngày càng lớn hơn, trong ấy chúng càng rõ nghĩa. Con người của Marx không có một định-mệnh vạch sẵn. Nó có sự thật của nó tạo ra. Và thuyết Marx khác thuyết nguyên-định ở chỗ ấy. Nguyên-định là lấy sự trước suy ra sự đến sau và cho sự đến sau là kết-quả không hơn không kém của sự có trước.

Chẳng hạn trong vấn-đề ảnh-hưởng. Người ta thấy có nhưng sử-gia chịu khó lùng khắp văn-chương Pháp để tìm ra cho được một bài giống « Lc

Bateau Ivre » của Rimbaud. Và họ cho là chỉ giảng được bài thơ ấy khi đã biết Rimbaud đã lấy đề-tài ấy ở đâu. Nhưng thời-đại nào cũng có một số đề-tài chung. Không có hai tác-giả đáng kể nào dừng chúng một lối. Sự khác nhau ấy thường không được các sử-gia để ý. Giải-thích, theo họ, là quy sự đến sau về sự đến trước. Và họ biến một tác giả ra một mớ ảnh-hưởng trộn đều. Một chút Baudelaire, một chút Michelet, một chút nữa của ông ngoại, quậy cho kỷ, và người ta có Rimbaud! Nhưng sao Rimbaud lại nhận ảnh-hưởng của Baudelaire giữa tất cả những tác-giả ông biết? Mà ông có hiểu Baudelaire như một người khác hiểu không? Nhận ảnh-hưởng của một tư-tưởng nào là lấy tư-tưởng ấy và đổi đi. Và Rimbaud đổi Baudelaire như thế nào thì chỉ tác-phẩm của Rimbaud mới cho ta biết. Ảnh-hưởng không những không giải-thích được gì mà chính nó cần được giải-thích.

Người ta thường kêu rằng văn-chương Việt-Nam giờ là một văn-chương ngoại-lai, nhập-cảng, thả dù. Cứ theo họ thì nó không có lý sống ở xứ này. Không có lý sống mà nó vẫn sống và vẫn có những người Việt-Nam làm nó sống. Nếu Thanh-Tâm-Tuyền và độc-giả anh không điên thì nhắc họ cũng có những lẽ riêng của họ để làm thế chứ! Lấy thi-sĩ ngoại-quốc nào để biết những lẽ của Thanh-Tâm-Tuyền? Ảnh-hưởng ngoại-quốc không phải không có. Nhưng nó không thể có, nếu nó không trả-lời một nhu-cầu nào của xã-hội Việt-Nam hiện giờ. Người ta chỉ có những ảnh-hưởng người ta muốn. Và không ai lấy nghệ-thuật Hắc-Phi để giảng Picasso.

Ai cũng biết rằng sự-kiện chính của thời Phục-Hưng là sự quay về những tác-giả Thượng-Cổ. Các văn-học-sử thường lấy nó để giải thích sự đổi chiều của văn-học thời ấy. Và lại giảng nó bằng sự Constantinople rơi trong tay quân Thổ-nhĩ-kỳ. Sau cùng người ta có câu chuyện như sau: Quân Thổ-nhĩ-kỳ chiếm Constantinople; những tác-phẩm Thượng-Cổ, theo các học-giả Hy-Lạp, dồn sang sang Âu-Châu và gây nên thời Phục-Hưng. Hay nói tóm lại thì cả một nền văn-học bị đổi vì quân Thổ-nhĩ-kỳ quá ác! Nhưng thật ra trước những sự-kiện ấy người Âu-Châu đâu không biết gì về văn-hóa Hy-la. Nếu giờ họ đón nó, và tìm nó thì cũng tại chính họ đã đổi, và giờ họ mới thấy trong nó một quan-niệm sống hợp với họ. Ảnh-hưởng chỉ là dầu đổ vào lửa.

— II —

Vấn-đề ảnh-hưởng là một cạnh của một vấn-đề lớn hơn là tương quan giữa con người và ngoại-giới hay, để giữ phạm-vi của bài này, giữa văn-học và những sự-kiện sử khác. Tương-quan có. Không ai chối nữa. Ấy là điều-kiện thứ-nhất để văn-học sử có thể là một khoa-học. Nhưng tương-quan thế nào? Người ta không giải-quyết giống nhau. Hơn nữa theo Marx thì kinh-tế là căn-bản của xã-hội và tất cả những sự-kiện xã-hội đều có thể hiểu từ kinh-tế. Như thế có những lợi thực-tiễn trông thấy. Một đằng thoát khỏi sự tìm mò của những thuyết đa-nguyên và, đằng khác, cuộc chứng-minh cũng dễ kiểm-soát. Không mơ-hồ như lấy « quốc tính » chẳng hạn để giải-thích. Nhưng tưởng rằng theo Marx là chọn một thuyết nguyên-định đúng hơn những thuyết nguyên-định khác thì lầm to. Cái lầm ấy thường dễ mắc. Và thế dễ hiểu. Rất nhiều người tự-nhận và được coi là theo Marx vẫn tuyên-bố rằng ý-thức là phản-ảnh của ngoại giới. Như thế cũng phản-biện-chứng như bảo người do ngoại giới sinh ra. Lẽ dĩ nhiên các nhà « mác xít » của chúng ta cũng biết thế. Và họ vội thêm rằng ý-thức là một phản-ảnh có tác-động và nếu con người bị ngoại-giới định thì nó cũng đổi ngoại-giới. Nhưng đã bị định rồi thì những việc nó làm chỉ còn là những tác-động của một tĩnh - vật bị đẩy và như thế, không thể bảo là con người đổi ngoại-giới. Ngoại giới đổi con người, và sự đổi ấy đổi lại ngoại giới. Không có người. Chỉ có những tĩnh-vật. Mấy hòn bi xô nhau. Và người ta gọi thế là tương-phản biện-chứng! Lẽ dĩ-nhiên sau « biện-chứng » ấy ai cũng nhận ra cái lược-đồ nguyên định trong ấy tiến-trình con người chỉ còn là một chuỗi phản-ứng lý-hóa. Nhưng ấy chỉ là một sự hiểu lầm.

« Coi những sự-kiện xã-hội như những tĩnh-vật ». Một số người khác, cũng theo Marx, nhất định từ-chối nguyên tắc ấy. Họ cho rằng trong khoa-học nhân-văn người nghiên-cứu cũng là người trong cuộc. Giải-thích tlịch-sử là cho nó một ý-nghĩa. Là định một chiều đi cho nhân-loại, một ương-lai cho xã-hội mình đang sống và cho chính-mình. Không những thế, trước những việc làm của một người, dù là người của thời-đại khác, sao tránh được những yêu, ghét, phê-bình? Những sự-kiện người đòi một thái độ khách-quan khác của người vật lý học. Hơn nữa người không là tĩnh-vật. Xưa người ta thường lấy nhân-tính để giải-thích những sự-kiện thiên-nhiên. Ấy là một thái-độ phản khoa-học không ai còn giữ. Nhưng từ-

chối nhân-tính của những sự-kiện người thì cũng phản khoa-học một cách khác (1). Hoạt-động của con người là những hoạt-động có ý-thức. Ý-thức ở sinh-lý ra cũng như sinh-lý ở những phản-ứng lý-hóa cấu thành. Nhưng ấy cũng là ba sự thực khác tính nhau. Không thể lấy một lý-luận để giải-thích chúng. Vẫn biết mộng của khoa-học là thu tất cả làm một mối. Riêng người theo Marx vẫn nghĩ rằng duy-vật biện-chứng là triết-lý độc-nhất có thể đóng vai trò ấy. Tuy nhiên sự cần dùng đến nó trong khoa-học thiên-nhiên vẫn còn là một chuyện chưa rứt. Nhưng trong khoa-học nhân văn thì những thuyết nguyên-định càng ngày càng tỏ ra thiếu sót.

Theo nguyên-định thì giữa người và sự có trước chỉ có tương-quan ngoại-tại giữa hai động-lực. Như thế giải-thích được con người, nhưng không thể hiểu nó. Nó không có gì để hiểu. Ý-thức và những việc nó làm, do sự thúc đẩy của ngoại-giới gây nên, chỉ là những tác-động không có ý-nghĩa. Nó là tổng-số kết-quả của những nguyên-nhân ở ngoài nó. Nhưng có những người theo Marx nghĩ rằng không một sự-kiện người nào không do người tạo ra. Ngay một bệnh dịch đến giữa một xã-hội người cũng không còn nguyên là một bệnh dịch nữa. Những thiệt hại nó gây nên biểu-lộ một mối tương quan giữa người của xã-hội ấy với thiên-nhiên và giữa họ với nhau, và chỉ có thể hiểu nó qua tương quan ấy. Và người ta biết tương-quan ấy qua sự-trạng kỹ-thuật của họ cũng như trong phản-ứng của họ trước bệnh-dịch. Nó là nghĩa của bệnh dịch ấy. Hay nói một cách khác thì con người không ngừng tạo nghĩa cho tất cả những gì nó làm và những gì xảy đến với nó. Nghĩa của một sự-kiện người cũng ở trong tương lai của nó. Tác trình người là một thống-cuộc trong ấy trước và sau đều được gom làm một. Ý niệm về cơ-cấu thay ý niệm nguyên định ở chỗ này. Và đặt một tương quan nội-tại giữa sự có trước và con người. Một đằng con người, trong tác-trình, thống-nhất sự có trước làm một mối trong ấy nó có nghĩa. Và đằng khác tác-trình ấy cũng chỉ có nghĩa như sự vượt qua một sự có trước nào. Như thế vai trò của sự có trước không phải là vai trò của một động-lực thúc-đẩy. Vừa là một trường có thể (champ des possibles), vừa là một ngoại trở, trước hết nó định một giới hạn trong ấy có những việc không thể làm. Con người tự chọn; nhưng chỉ có thể chọn giữa những gì có sẵn; nó tự tạo, nhưng với những phương-tiện nó có thể có. Lẽ dĩ-nhiên, trong tác-trình

---

(1) GOLDMANN: Philosophie et sciences humaines P.U.F. 1952, trg. 17v.v...

ấy, nó đối sự có trước đi. Nhưng chính nó cũng bị đổi. Con người không ngừng tự-vong. Nó sinh ra với một thân thể, trong một gia-đình, giữa một thế-giới nó không chọn. Và kết-quả việc nó làm không trùng với dự-ý của nó. Hơn ai hết Marx biết con người không tự-do. Nó cũng không hoàn-toàn bị định. Tiến-trình của nó là một biện-chứng giữa tự-do và ngoại-trở. Cho nên ngược lại sự hiểu lầm của nhiều người, Marx chủ-trương con người trách-nhiệm lấy cái mệnh của mình. Kết-quả việc nó làm cũng nằm trong dự-ý của nó. Nhưng không chỉ là dự-ý ấy. Và dự-ý ấy cũng không thể suy từ sự có trước ra. Nó là mối duy-nhất hai đầu — kết-quả và khởi-điểm — của một tác trình. Hiểu một sự-kiện người là biết nó tới đâu và ở đâu tới.

— III —

Như thế thì định cơ-cấu một sự nghiệp văn-chương chưa đủ. Không những như tất cả những sự lẽ, cơ-cấu ấy còn thiếu nghĩa, mà rất có thể nó đã bị định sai. Thật ra định cơ-cấu của một bộ-sự-kiện nào chỉ là xếp nó lại. Có thể xếp nó theo nhiều kiểu khác nhau. Lấy gì để bảo kiểu này đúng? — Không có tiêu - chuẩn nào khác ngoài sự ăn khớp của nó trong một cơ-cấu lớn hơn. Những người theo Marx nghĩ rằng chỉ có thể định cơ-cấu một sự-nghiệp văn-chương một cách chắc-chắn qua tương-quan giữa nó và sử đương thời. Sử văn-học, sử kinh-tế, sử xã-hội, sử chính-trị v.v... Tất cả chỉ là những đơn-bộ của một thống-bộ lớn hơn là một xã-hội ở một giai-đoạn nào trong tiến-trình của nó. Và trong tiến-trình ấy kinh-tế là giai-đoạn thứ nhất. Lấy kinh-tế làm căn-bản của xã-hội không có nghĩa là quy tất cả những sự-kiện xã-hội về kinh-tế. Nhưng nếu hiểu một sự-kiện người là biết nó ở đâu tới thì, trong cuộc đi ngược lại tác-trình đã tạo ra nó, những điều-kiện kinh-tế là thực-thể cuối cùng, không thể lùi xa hơn nữa người ta gặp. Chúng là môi-giới nguyên-ủy giữa một xã-hội với ngoại-giới và giữa xã-hội ấy với chính nó. Xã-hội đối ngoại-giới để thỏa mãn những nhu-cầu của nó. Và cái « mình » của nó (nghĩa là tương quan giữa những người trong xã-hội) cũng đổi theo. Nhưng trong tác-trình ấy, qua ngoại-giới, nó đã biết mình, và qua mình, biết ngoại-giới. Cái biết ấy được thể hiện trong những cơ-cấu thượng

tầng. Nó được tạo nên, như ta thấy, từ những điều kiện kinh-tế. Nó tiết lộ những điều kiện ấy, nhưng như một sự thực đã bị vượt qua trong tác trình, và ngay nó cũng không ngừng bị tác trình vượt qua. Như thế thì những cơ cấu thượng tầng thể-hiện nó chỉ là một giai-đoạn của tác trình ấy. Và căn bản của tác trình ấy là kinh tế. Những người theo Marx không muốn nói gì khác, khi họ đặt tương quan giữa thuyết của thánhAugustin và nền kinh-tế thiên-nhiên của Âu-châu thời đầu Trung-cổ, hay giữa ảnh-hưởng của Aristote trên thánh Thomas d'Aquin và sự phát triển của tỉnh thành trong thế-kỷ 13 (1)

Ấy không là những tương quan trực giữa mồi và bóng. Chúng có môi giới. Những cơ-cấu thượng tầng thể-hiện một thế quân-bình không vững trong tương quan giữa người của một xã-hội với nhau qua tương quan của họ với ngoại-giới và giữa họ với ngoại giới qua tương quan giữa họ với nhau. Chúng do tất cả những người trong xã-hội ấy tạo nên. Nhưng ở một thế giới trong ấy, giữa người và người, tương quan là tương-quan giai-cấp, thì chúng cũng là nơi họ tự-vong. Cho nên nếu một xã-hội ở một thời-đại nào cũng có một số ý-niệm chung thì trong tác-trình của mỗi giai-cấp, chúng vẫn được lấy lại và đổi nghĩa. Chẳng hạn những chữ « thiên-nhiên », « tự do », « lý trí » trong văn-học Pháp thế-kỷ 18. Những văn-sĩ trưởng-giả lấy chúng để chống chế-độ phong-kiến. Với họ chúng là những chìa khóa mở một thế-giới mới và đẹp. Nhưng ngần ấy chữ, trong tác-phẩm của Hầu-tước Sade cũng là ngần ấy lý để giết người. Con người phong kiến ấy muốn chứng minh những đặc quyền sinh-sát của giai-cấp mình. Nhưng ông chỉ có thể làm thế với những ý-niệm và cách lập-luận của thời đại ông, nghĩa là của thuyết duy-lý phân tích, chính là thuyết dùng để phá những đặc-quyền ấy. Kết quả là một tư-tưởng cá-nhân cực đoạn trong ấy giữa người và người chỉ còn tương quan của nạn nhân và đao-phủ (2). Không những những ý-niệm và cách lập luận ông dùng bị kéo đi ngược lại cái nghĩa nguyên-ủy của nó, mà ngay những đặc-quyền của giai-cấp phong-kiến, đặt trên huyết-thống, cũng không còn. Một tỷ-dụ nữa cũng lấy trong văn-học Pháp là ý-niệm « Thượng-đế ẩn khuất (dieu caché) » ở thế kỷ 17.Nó nằm trong một quan-niệm coi không gian và thời gian là những môi trường đồng

---

(1) Goldmann: Philosophie et Sciences humaines 1952 trg 91
(2) Sartre. Critique de la Raison Dialectique trg. 75-76.

tình và vô-hạn. Quan-niệm ấy, dựa trên sự bành trướng của tư-bản thương-mại, là căn-bản cho cái lạc-quan chủ-động của giai-cấp trưởng-giả. Nhưng dưới ngòi bút của Pascal nó nhập-tịch một vũ trụ-quan « chủ khổ » và một đạo-lý tuyệt-thế. Cách đây mấy năm, trong một luận-án có tiếng dội lớn, L.Goldmann, đã định vũ-trụ-quan ấy trong tác-phẩm của Pascal, Racine và phong-trào Jansénisme. Ông tìm ra cơ-cấu hạ tầng của nó ở sự trạng giai-cấp văn-quý-tộc thời bấy giờ. Một đẳng giai-cấp ấy, vốn giữ trọng trách trong nước từ xưa, giận vua chuyên dùng người trưởng giả và du-hý với bọn quý-tộc hầu-triều. Và đàng khác nhờ vua mới có địa-vị, nên không dám chống hẳn lại. Những mâu-thuẫn ấy tìm thấy trong ý niệm « Thượng đế ẩn khuất » những lý-do của chúng. Vì Thượng đế ẩn khuất nên con người vừa oai vừa khốn, lạc trong vô-hạn, không thể dung hòa được bổn-phận và lý-trí. Ở Đức, cuối thế kỷ 18, triết lý của Kant và tác-phẩm của Goethe cũng nêu một tư-tưởng tương-tự. Đến nỗi có người bảo tất cả những gì Kant nói đều ở trong Pascal cả rồi! Nhưng lần này cái khổ ở những mâu-thuẫn giữa lý-thuyết và thực-hành. Sao có sự khác nhau ấy ? Tại những người Đức sống vũ-trụ-quan ấy ở một sự trạng khác. Họ thuộc giai-cấp trưởng giả đang lên. Và cũng muốn lập một chế-độ tự-do và dân chủ. Nhưng kinh-tế nước Đức thời ấy còn yếu làm họ trở nên bất lực (4). Tư tưởng họ tàng diễn — nếu nói thế được — sự thực ấy, và qua sự thực ấy những đặc-tính của nó được hiểu rõ hơn.

Ấy chỉ là vài tỷ-dụ. Và có thể kể nhiều nữa. Nhưng thế cũng đủ thấy vai trò của những yếu-tố sử trong sự tìm hiểu văn học sử. Và thật ra một sự nghiệp văn càng lớn thì nó càng ăn khớp với những cơ cấu kinh tế và xã-hội và càng không thể giải-thích nó ngoài những cơ cấu ấy. Ấy là một chuyện dễ hiểu. Một sự nghiệp văn-chương lớn không còn là của riêng cá-nhân đã làm ra nó nữa. Nó là một biến-cố lịch-sử. Nó đánh dấu một thời đại. Một số người của thời đại ấy đã nhận ra sự thật của mình trong nó. Nó đã thông quy, và thể hiện những giá-trị, khát-vọng, thắc-mắc ngầm của họ. Nó gồm cả một quá khứ và báo một tương lai chung. Lẽ dĩ-nhiên nó cũng là của một cá nhân. Nhưng quan-trọng của nó ở chỗ sự thật của cá-nhân ấy trùng với sự thật của một tập-thể.

---

(4) Goldmann, Recherches Dialectiques NRF 1959 trg. 43-44.

— IV —

Không phải ngẫu nhiên những sử gia theo Marx thường chỉ nghiên-cứu những sự-kiện văn-học thật lớn. Những định kiến về phương-pháp của họ cũng định cho họ những đối-tượng nghiên-cứu. Và những tiêu-chuẩn phê-bình. Ai cũng biết rằng trong biện-chứng thì cái gì, ở chỗ của nó, cũng có lẽ của nó. Một đơn-tố tàng-diễn cả thống-bộ. Những thất-bại của một tác-giả không chỉ nói sự bất tài của hắn. Một Corneille không thể bó mình trong luật tam-duy-nhất, một Voltaire làm hỏng anh-hùng-ca, một Rimbaud bỏ dở sự nghiệp của mình, không phải là tại bất tài. Những sự-kiện ấy nằm trong những quan-niệm sống và viết riêng. Nhưng một sự-nghiệp văn trước hết phải thỏa-mãn những tiêu-chuẩn thẩm-mỹ. Nó phải đẹp. Ai cũng biết thế. Nhưng ai còn tin ở một cái đẹp muôn đời với những luật cố định để thể hiện nó? Cái đẹp không vô-tội. Một cách chấm câu cũng tuyên bố một sự thật nào. Và Pascal có những lẽ riêng để diễn tả tư-tưởng mình bằng những đoản-khúc và nếu thơ Racine có âm-nhạc của nó thì cũng không chỉ cốt để êm tai. Hình thức và nội-dung là một. Hay nói đúng hơn thì chỉ có những thể diễn-nghĩa. Cái mà người ta gọi là nội dung của một tác-gi phẩm chỉ là nghĩa của những thể nó duy-nhất. Sự duy-nhất ấy càng chặt thì nghĩa càng dầy và tác phẩm càng hay. Nhưng rất có thể giữa những thể một tác-giả dùng không có sự tương-cầu. Sao lại thế? Tại chúng không toàn của hắn. Ngay một thiên tài bắt đầu cũng phải nói tiếng của tất cả mọi người! Và tài là ở chỗ biến nổi những thể nhận được của một truyền-thống đã bị vượt ra một ngôn-ngữ mới trong ấy chúng có thể tương-cầu và nói sự thật mới. Không làm nổi thế thì chỉ có những tác phẩm rã rời, dở dang, không trọn nghĩa. Lẽ dĩ-nhiên sự không trọn nghĩa ấy cũng có nghĩa. Chẳng hạn sonnets của Rimbaud không mấy bài hay. Ấy là một thể thơ rất thịnh thời bấy giờ. Vừa ngắnv ừa mắc luật nó rất hợp với lý-tưởng « nghệ-thuật vị nghệ thuật » của nhóm Thi Sơn. Nhưng cách reo vần phóng túng, và những đề-tài của Rimbaud không ăn khớp với thể thơ tinh-vi ấy. Sự thất bại của Rimbaud cho biết mâu thuẫn giữa ông và những giá-trị nghệ-thuật đương thời. Nhưng ấy là một mâu thuẫn chưa được đảm nhận và vượt qua. Nó mới chỉ là một sự thực sống. Và nghĩa của những sonnets ấy vẫn một nửa còn ở ngoài chúng và sự thật của Rimbaud, trong ấy, tự-định như một sự thiếu. Nhưng cái đẹp nào cũng là một sự thật thể hiện — dù sự thật ấy

là sự không có sự thật như trong nghệ-thuật Âu-Châu bây giờ — và thế phải có một ngôn-ngữ để thể hiện nó, nghĩa là những thể diễn-nghĩa phải được nội-quy (intégren) trong một cơ-cấu duy-nhất. Ấy là điều-kiện để một tác-phẩm đủ nghĩa của nó. Những tác phẩm lớn là những thế-giới tròn có sự thực riêng của nó và có thể hiểu — nếu không thể giải-thích — ngoài tương-quan của nó với sự thực của tác giả. Sự tự-túc ấy đòi có sự tương cấu của những thể diễn-nghĩa. Và ấy cũng là tiêu-chuẩn người theo Marx lấy để phê-bình. Lẽ dĩ-nhiên phải là những thể mới diễn-tả một sự thật mới.

Nhưng sự thật ấy gồm những gì? Những vấn-đề của nó có quan-trọng không? Những giá-trị nó nêu lên, ở thời đại của nó, có tiến bộ không? Và đặt lại trong tiến-trình sữ thì thế nào? Ngần ấy câu hỏi cũng là ngần ấy điểm cho phép người theo Marx đánh giá một tác phẩm. Họ còn một tiêu chuẩn nữa là tiêu chuẩn « hiện thực ». Và sự thực căn-bản trong thế-giới giai-cấp này, theo họ, là sự tự vong của con người. Kẻ bị bóc lột không những bị bóc lột trong cuộc sống kinh tế, xã-hội, chính trị của nó, mà ngay trong những gì riêng tư nhất, trong tình cảm, tư tưởng, ý thức. Vẫn có những tác-phẩm cố làm quên sự thực ấy! Nhưng tố giác những mãnh lực áp chế con người, lột mặt nạ những ảo thuyết mê hoặc nó là nhiệm vụ của những văn sĩ cách mạng. Ít nhất ấy cũng là chủ ý của B. Brecht, người đã sáng lập quan niệm duy-thực có hệ-thống nhất, và đã định cho nó, trong giới hạn của kịch, nhưng kỹ thuật mới và thích-hợp nhất. Không phải người theo Marx nào cũng nghĩ như Brecht. Và ý-niệm « hiện thực xã hội », tuy được nói tới luôn vẫn chưa có một nội-dung vững chãi. Nhưng đặt nó trong ý-niệm về cơ-cấu người ta có thể bảo rằng định-luật thứ nhất của thuyết hiện thực là: « không có những sự thực lẽ, và tách một sự-kiện người ra ngoài sự thực xã-hội của nó là một cách phản sự thật ».

— V —

Mấy trang này không có ý nói hết quan điểm của thuyết Marx về văn-học. Không theo Marx, mà cũng không chuyên về Marx, tôi chỉ nói lại quan-điểm ấy qua một số rất ít sách phê bình văn học theo Marx mà tôi đã đọc. Nhất là qua những sách của Goldmann trong ấy tôi thấy nó được trình bầy một cách rõ nhất. Lẽ dĩ nhiên tôi đã bỏ qua nhiều vấn đề. Chẳng hạn nói đến giai cấp tôi cũng không định-nghĩa giai cấp là gì và sự cấu thành của chúng từ những điều-kiện kinh-tế ra sao. Nói đến « hiện thực xã-hội »

(réalisme socialiste), tôi cũng khôhng nói đến Jdanov và những tác-phẩm làm, dưới thời Staline chẳng hạn, theo những nguyên tắc mới ấy. Nhưng thật ra ai cũng biết rằng thuyết Marx mới bắt đầu và còn thiếu nhiều. Nó vẫn thiếu một thẩm mỹ học, và tại quá nghi-ngờ — đến mù quáng — cái mà họ thường nhún vai gọi là « hình thức », văn-học hiện thực, ngoài sự nghiệp của Brecht, chưa tạo ra một ngôn ngữ mới nào và vẫn luẩn quẩn trong truyền-thống tả-chân của thế-kỷ 19. Hơn nữa những nhu-cầu của tuyên-truyền làm họ sợ bị xa quần chúng, không dám rời những thể cũ và hiện thực của họ thường « tung-hô và mạt sát » hơn là để giảng-bình. Quan-điểm phê-bình thường ngày của họ, cũng rất giáo-điều.

Nhưng đấy là những chuyện phụ. Và ở đây tôi chỉ muốn nhấn mạnh vào sự khác nhau giữa duy vật sử-quan và nguyên định. Cho nên bài này được viết quanh ý niệm cơ-cấu. Ý niệm ấy, như trên đã nói, không riêng của những người theo Marx. Khác là những người chủ-trương duy cơ-cấu (Structuralistes) đứng ngoài truyền thống Marx thường nhận sự đứt quảng giữa cơ-cấu của đơn-bộ và cơ-cấu của thống bộ. Như thế chỉ có những cơ-cấu đã thành rồi và có thể xét rời nhau. Trong biện-chứng trái lại đơn-bộ và thống-bộ không ngừng tương biến. Những đơn-bộ, trong thống bộ, vừa cấu-tạo vừa bị cấu tạo. Sự trở thành của đơn bộ phải được đặt trong sự trở thành của thống bộ. Và công thức của Goldmann « đặt sự kiện được nghiên-cứu trong những thống bộ càng lớn hơn » không rõ lắm. Nó làm người ta tưởng nó thể định cơ-cấu của một sự-nghiệp văn-chương chẳng hạn, rồimới tính đến sự ăn khớp của nó trong thống bộ sử đang thành. Nhưng thật ra phải nghiên cứu sự trở thành của nó trong sự trở thành của sử. Nghĩa là không ngừng đi lại giữa đơn bộ và thống bộ dọc một trục tiến chung.

Nhưng muốn làm thế thì phải biết cá-nhân tạo ra nó đã sống sử thời-đại hắn qua môi giới của những hoàn cảnh cụ-thể nào. Ở đây người theo Marx chỉ tính đến môi giới giai-cấp. Và việc của họ, trước một sự nghiệp văn, là định giai-cấp tính của nó. Họ tìm xem, giữa trường văn-học đương thời, nó thuộc về phong trào tư-tưởng và nghệ-thuật nào. Phong trào ấy diễn tả ý-thức của giai-cấp nào trong giai đoạn nào của sử nó? Trả lời những câu hỏi ấy xong, họ cho là đủ. Nghĩa là nó đã chỉ quy (réduire). Ngoài sự chú ý đến những yếu tố kinh tế và xã-hội, thật ra họ làm không khác gì những sử-gia khác. Và không giảng được biệt

tính của sự nghiệp văn được nghiên-cứu. Họ không chối những biệt-tính ấy. Nhưng họ bỏ qua và coi là chúng không có quan trọng cho sử. Quan-trọng không phải là Descartes, mà là thuyết của ông. Thuyết ấy đã được tạo ra để trả lời những nhu-cầu lịch-sử nhất định. Không có Descartes thì một người khác cũng nghĩ ra. Nhưng người ta có thể hỏi rằng cách Descartes đặt những căn bản cho thuyết duy-lý có thật không có ảnh-hưởng gì trên hậu-trình của thuyết ấy không? Và sao người làm việc ấy lại chính là Descartes? Hú-họa của sử? Nhưng ấy không phải là một trả lời khoa học. Và câu hỏi thật là thuyết Marx sẽ tự giam mình trong giới hạn của một xã-hội sử-học hay nó có thể nội quy những khoa học cá-nhân để bắt đầu cái khoa-học của con người toàn diện theo tham vọng nguyên-ủy của nó.

ĐỖ LONG VÂN

# *Làng Minh-hương và Phố Thanh-hà thuộc Tỉnh Thừa-thiên*

Khảo-cứu của Giáo-sư TRẦN-KINH-HÒA

*(Trích trong Tân-Á Học-báo, quyển thứ 4, kỳ đầu ra ngày 1-8-1959)*

***

## MỘT TRANG SỬ CỬA HOA-KIỀU Ở THUẬN-HÓA (VIỆT-NAM)

### *LỜI NÓI ĐẦU*

*Làng Minh-hương Thừa-thiên, nằm tựa mé sông Hương, cách phía bắc thành Thuận-hóa (Huế) 3 cây số, thuộc quận Hương-trà tỉnh Thừa-thiên ngày nay, là một làng thành lập vào khoảng cuối đời nhà Minh, do những người buôn bán Trung-hoa kiều cư trên đất Việt. Ban đầu làng ấy tên gọi, « Đại-Minh-Khách-phố » hay « Đại-Minh Khách-thuốc Thanh-hà phố », tục gọi là Phố-Lỡ, là một cảng-khẩu, một khu-vực buôn-bán khá nổi tiếng tại miền Thuận-hóa trong khoảng thế-kỷ 17—18; nhưng hiện nay dân làng Minh-hương đã Việt-hóa hoàn toàn, cùng các làng mạc Việt-Nam, hầu chẳng còn gì phân biệt. Cứ theo sự điều tra của Trần-nguyên-Thước, một thân-hào kỳ-lão tại làng ấy, thì trong năm 1945, số nhơn-khẩu làng Minh-hương (kể cả đàn ông đàn bà từ 18 tuổi trở lên) cộng được 792 suất, (436 đàn ông, 356 đàn bà) hiện trong số ấy, 653 người ở trong làng, còn 139 người (122 đàn ông, 17 đàn bà) tản-mác ở các làng khác. Các họ của dân làng gồm có: Cam, Cao, Cũng, Chu, Chung, Dư, Đặng, Đinh, Hàn, Hồng, Hoàng, Hồ, Kỳ, La, Lâm, Lê, Lý, Lương, Lưu, Mông, Ngô, Nguyễn, Ngụy Ngụ, Nhan, Nhiêu, Phạm, Phan, Phù, Quang, Tạ, Tăng, Tô, Thái, Trần, Trình, Trịnh, Trương, Vũ, Vương. Trong 41 họ trên đây chúng ta nhận thấy có một tính cách đặc biệt; ví dụ như các họ Cam, Cũng, Chu, Dư,*

*Hầu, La, Lâm, Lương, Lưu, Nhan, Nhiêu, Tăng, Tô, Thái, Vương v.v..., là những họ ít thấy trong người Việt; do đó có thể bảo dân làng Minh hương còn giữ được đậm đà dòng máu Trung-hoa.*

*Còn về phương diện lịch sử làng Minh hương, trừ ra một tòa Thiên-hậu-cung và một vài nhà Từ-Đường còn sót lại, dấu vết xưa cũ, nay chẳng còn gì; ngày nay du khách qua đó, chỉ thấy dòng sông lai láng, bờ liễu xanh um; trăm năm bãi bể cồn dâu, nỗi niềm kim cổ xiết bao ngậm ngùi.*

*Kẻ viết bài nầy, trong bài « Phố Đường nhơn (người Tàu) ở Hội-An và công việc buôn bán ở đó, khoảng thế-kỷ 17 — 18, đăng trọng Tân-Á-Học-Báo, quyển thứ 3, kỳ thứ I, trương 271—331, đã từng nói qua về phố Thanh-hà ở Thuận-hóa, nhưng chưa khảo luận tỷ mỷ về vị trí và sự thay đổi của làng ấy. Năm trước, tôi đáp ứng lời mời qua Việt-Nam dạy học tại trường Đại-học Thuận-hóa; nhơn nhà ở gần sông, mấy lần đến khảo sát làng Minh-hương, được góp nhặt thêm nhiều điều tai nghe mắt thấy. Nay căn cứ theo những sử liệu đã thâu lượm được, xin bàn xét qua lịch-trình thay đổi của làng Minh-hương và phố Thanh-hà, tỉnh Thừa thiên.*

## I. — Niên đại bắt đầu kiến thiết phố Thanh-hà.

Cứ xem sự quản chế thương-khách Ngoại-quốc của các triều-đại Việt-Nam xưa, chúng ta có thể nhận thấy một chính-sách ly-cách (phân-ly và cách biệt): ví dụ như việc không cho phép thương-khách ngoại-quốc cư ngụ trong Kinh-thành, mà chỉ hạn định cho một địa-phương nào đó làm nơi cư trú và buôn bán. Từ xưa khách thương-mãi thông thương với Việt-Nam, chín phần mười là người Trung-quốc, cho nên chính-sách nói trên chính trực đối thương-khách Trung-quốc mà thiết-lập.

Cứ theo sự thực lịch-sử mà nói, Lý Anh-Tông năm Đại-định thứ 10 (1149), cho mở thương-cảng Vân-đồn, đó là thời kỳ xử trí ngoại-thương bắt đầu. « Theo khảo-chứng của Sơn-bản Đại-lang (山本大郎), Giáo-thọ Đông-kinh Đại-học, thì Vân-đồn thuộc hai đão Thượng-mai, Hạ-mai ở phía nam đão Vân-hải, hay là thuộc Đông-đão, Tây-đão ở phía tây đão ấy, cách Thăng-long (Hà-nội), kinh-đô Đại-Việt 150 cây số về phía đông » (1)

Từ thời kỳ ấy về sau, trải hai triều Trần, Lê, các thương thuyền Trung-quốc qua buôn bán với Việt-Nam, chỉ đến Vân-đồn mà đô-thành ít khi được đến ; cho nên Triệu-nhữ-Quát trong sách Đão-di-chí, ở mục Giao-chỉ có chép rằng : « Nước ấy chẳng thông thương ». Uông-đại-Uyên trong sách Đão-di-chí-lược, mục Giao-chỉ, cũng chép rằng: « Thuyền khách không vào buôn bán xứ ấy, chỉ có những thuyền buôn lậu ghé lại vùng trên dưới Đoạn-sơn (tức Vân-đồn), nhưng không được đến quan-trường, vì sợ người Trung-quốc dòm giỏ sự thực hư trong nước vậy ».

Đến năm 1428, Lê-Lợi (Lê-Thái-Tổ) đánh đuổi quân nhà Minh, thâu phục đất Việt, cũng chỉ định mấy địa-điểm Vân-đồn, Vạn-ninh, Cần-hải, Hội-thống, Hội-triều, Sông-lãnh, Phú-lương, Tam-kỳ và Trúc-hoa làm nơi cư trú cho Hoa-kiều và nghiêm cấm bọn chúng vào nội-trấn (2).

Lại từ thế-kỷ thứ 17, nước Việt-Nam diễn thành cuộc nam bắc đối lập giữa Chúa Trịnh và Chúa Nguyễn. Tại Bắc-kỳ Chúa Trịnh cho các Hoa-thương và các công-ty hay thương-khách Bồ, Hà, Anh, Pháp cất phố và lập thương-quán ở Hiến-nam ( tức Phố Hiến, cũng gọi là Phố Khách), và nghiêm-cách quản chế các Hoa-thương ở Vân-đồn và Hiến-nam, không cho vào ra Kinh-thành; ấy cũng là biểu-hiện một cách cụ-thể chính-sách ly cách như đã nói trên (3). Thời ấy Hiến-nam nghiễm nhiên thành trung-tâm-điểm của Hoa-kiều ở Bắc-kỳ. Trong tập An-nam-kỷ-du của Phan-đình-Khuê có chép rằng : « Hiến-nội (tức Hiến-nam) cách Đô-thành chỉ 110 dặm, tàu các nước đến buôn bán đều đậu ở đây, có đặt quan Trấn-thủ, có vài mươi đường phố, có đường gọi Thiên-triều-cái, gọi nước Trung-hoa bằng Thiên-triều, người Trung-hoa bằng người Thiên-triều, là noi theo chế độ cũ vậy ».

Chúa Nguyễn ở phương nam, trên nguyên-tắc tuy vẫn noi theo chính-sách truyền-thống đã thuật ở trên, nhưng trên thực-tế đối với các Hoa-thương đến buôn bán và cách quản chế các Hoa-kiều có phần lơi-lỏng hơn. Nguyễn-chúa bắt đầu lấy xứ Hội-an, tỉnh Quảng-nam (cách Thuận-hóa độ 130 cây số), làm hải-cảng mậu dịch với ngoại-quốc, cho các nhà buôn Trung-hoa, Nhật-bản cư trú và dinh nghiệp, và phái quan viên chủ quản Tào-vụ thường xuyên cư trú ở đó để tiện việc quản chế mua bán.

Mặt khác, từ ngày Nguyễn-Hoàng (tức Tiên-chúa) vào trấn-thủ Thuận-hóa trở về sau, cho phép Hoa-thương đến mua bán ở vùng phụ-cận Thủ-phủ và cho cất phố cư trú ở đây. Ấy là bối cảnh lịch-sử vì sao phố Thanh-hà ở Thuận-hóa được phép kiến thiết.

Xét về tình hình kinh-tế, Thuận-hóa (ngày nay thuộc hai tỉnh Thừa-thiên, Quảng-trị) là một xứ đất xấu dân nghèo, thổ sản không có bao nhiêu; trái lại, Quảng-nam (thuộc tỉnh Quảng-nam ngày nay) dân đông của nhiều, phần nhiều vật sản tốt đều sinh xuất ở đây; vã lại địa hạt gần Chiêm-thành, Qui-nhơn, dễ quy-tụ những sản-vật cần thiết cho các thương thuyền Trung, Nhật, thường thường số cung nhiều hơn số cầu. Lê-quý-Đôn trong sách Vũ-biên-tạp-lục (quyển VI), mục Vật-sản Phong-tục chép rằng:

« Thuận-hóa không có hóa vật gì quý báu, đều lấy ở Quảng-nam, vì Quảng-nam là một xứ phì nhiêu bậc nhất trong thiên-hạ; người phủ Thăng, phủ Điện biết dệt vải lụa, the đoạn lụa là, hoa hòe tinh xảo, chẳng kém hàng Quảng-đông; đồng ruộng mênh mông, lúa kê tươi tốt; trầm hương, tốc-hương, sừng tê, ngà tượng, đồi-mồi, hạt trai, bông vãi, sáp ong, đường mật, dầu sơn, cau, tiêu, cá, muối, cây gỗ đều sản xuất ở đây ».

Do đây khá xét thấy điều-kiện khách quan, trái với sự phồn thịnh của phố Hội-an Quảng-nam, phố Thanh-hà Thuận-hóa không thể trở nên một nơi đô-hội buôn bán lớn.

Xét lịch-sử về việc thương-thuyền Trung-hoa bắt đầu thông thương với Thuận-hóa, Trương-Nhiếp trong tập Đông-Tây-dương-khảo (Quyển I, mục Giao-chỉ), trừ Quảng-nam (Hội-an), Tân-châu và Đề-di, cũng có nói đến tên Thuận-hóa, là những hải-cảng Giao-chỉ mà thương-thuyền Trung-hoa qua lại mua bán đầu thế-kỷ thứ 17; và cứ theo sách Toàn-Chiết-Binh-chế-khảo của Hầu-Kế-Cao « quyển II, Phụ-lục, Cận-báo-Oai-kính » đã chép, thì từ mùa xuân năm Vạn-lịch thứ V (1577), thuyền Phúc-kiến đến Thuận-hóa buôn bán đã nhiều đến 13, 14 chiếc, như thế có thể biết rằng từ cuối thế-kỷ thứ XVI Thuận-hóa đã trở nên một cảng-khẩu trọng yếu của các thương-thuyền Trung-hoa.

Xét Thuận-hóa thời ấy chỉ là một Trấn, đại-ước bao gồm hai tỉnh Thừa-thiên, Quảng-trị và một phần tỉnh Quảng-nam ngày nay, thì « Thuận-hóa » chép trong sách Đông-Tây-dương-khảo, hiển nhiên chỉ

thủ-phủ Trấn ấy, tức trị-sở của Chúa Nguyễn vậy. Nhưng chúng ta nên chú ý, lúc đầu trị-sở của Chúa Nguyễn không phải đóng tại thành phố Huế ngày nay. Cứ theo điều-tra có căn cứ xác thực của Đức Cha L. Cadière và nghiên-cứu trong các sách Đại-nam-Nhất-thống-chí và Đại-nam-Thực-lục-Tiền-biên, thì năm Gia-tịnh thứ 37, (Lê, Chính-trị nguyên niên, 1558) Nguyễn-Hoàng mới vào trấn thủ Thuận-hóa, do cửa Việt lên sông Quảng-trị, đóng dinh tại làng Ái-tử huyện Đăng-xương (tức động cát chạy ra sông Quảng-trị, tục gọi « Bãi Cát Cồn-Cỏ », nằm xế về phía bắc tỉnh-thành Quảng-trị ngày nay); năm 1570, dời dinh vào làng Trà-bát (tức thôn Trà-bát hiện nay, thuộc dãy chùa Liên-bông xứ Cồn-Dinh), cách phía đông-bắc làng Ái-tử chừng hai cây số; năm 1670. lại dời qua xứ Phú-Thọ cũng thuộc làng nói trên và gọi tên là Đinh-Cát. Năm Vạn-lịch thứ 41 (1613), Nguyễn-Hoàng mất, con là Phúc-Nguyên (tức Phật-vương, 1613—35) nối ngôi, đến Thiên-khải năm thứ VI (Lê, Vĩnh-tộ nhị niên, 1626), Phúc-Nguyên lại dời dinh từ Đinh-Cát qua xã Phúc-an huyện Quảng-điền (tức đất « Phủ » thôn Phúc-an, huyện Quảng-điền tỉnh Thừa-thiên ngày nay), và đổi « Dinh » làm « Phủ » (4). Nay xét sách Đông-Tây-dương-khảo biên soạn vào năm Đinh-tỵ niên hiệu Vạn-lịch (1617), những điều ghi chép trong ấy có lẽ là trạng-huống khoảng năm 1610; thì Thuận-hóa mà thuyền buôn Trung-hoa qua buôn bán lúc bấy giờ, chính chỉ Dinh-Cát bên sông Quảng-trị, thuộc phụ cận tỉnh Quảng trị ngày nay, chớ quyết không phải thành Thuận-hóa ở bờ sông Hương vậy.

Những hàng hóa chủ yếu, mà trong khoảng thế-kỷ 16, 17, các thương thuyền Trung-hoa chở qua Thuận-hóa (Dinh-Cát) là: tơ sống, đồng, sắt và đồ sứ (5); thuộc về tình hình mua bán, sách Đông-Tây-dương-khảo, mục Giao-chỉ-Giao-dịch chép rằng: « Thuận-hóa nhiều con gái đi chợ. Con gái để tóc xõa và thắt dây lưng như dáng thầy cúng (Đại-sĩ); khách đến nhà đem trầu cau ra thết tỏ ý ân cần ». Lại chép rằng: « Người bản xứ ưa sách, giá đắt mấy cũng mua ». Trừ mấy điều ghi chép vụn vặt trên kia, hiện thời Dinh-Cát không còn dấu vết gì liên quan đến Hoa-kiều, Phố-khách từng có thiết lập hay không, cũng không có cách gì khảo cứu được.

Năm Sùng-hy thứ IX (Lê, Dương-hòa nhị niên, 1636), Nguyễn-chúa Phúc-Lan (Thượng-vương, 1635—48) thấy địa-thế Phúc-an quá chật hẹp, bèn dời Phủ đến xã Kim-long, huyện Hương-trà, tức xứ Kim-long hiện

nay, trên bờ sông Hương, cách tây-nam thành Thuận-hóa chừng 2 cây số. Chúa Nguyễn đặt phủ-trị ở đó một thời gian hơn 50 năm, đến năm Khương-hy thứ XXVI (Lê, Chính-hòa bát niên, 1688), Phúc-Tranh (Nghĩa-vương, 1687—91) nối ngôi, bèn dựng tân-phủ ở xã Phú-xuân, phía đông Kim-long ấy là đô-thành Phú-xuân sau nầy, tức góc đông-nam thành Thuận-hóa ngày nay.

Về năm, tháng dựng nên phố Thanh-hà, trong bài « Minh-hương-sự-tích-thuật-ngôn » của Trần-trinh-Cáp, ở mục Tiện-lãm-đệ-nhất chép rằng: « Tiên-hiền làng chúng tôi (Minh-hương) từ Tàu qua Việt-Nam, đến ở đất Thuận-hóa, có lẽ từ đời Vạn-lịch triều Đại-Minh năm thứ 41 (Lê, Hoằng-định thứ 11, 1610) ». Xét ra thuyết ấy chỉ căn cứ theo một câu văn trong một lá đơn bẩm quan «Thân-quan-đơn) của phố Thanh-hà xã Minh-hương, làm năm Gia-Long thứ IX (1810); câu văn viết như vầy: « Tiên nhơn chúng tôi cất phố lập nghiệp, lưu truyền con cháu , trải 200 năm nay », họ Trần căn cứ theo câu văn ấy mà tính lui để đoán định ngày tháng, như thế không thể tin chắc được. Lại cứ theo một lá đơn bẩm quan, làm năm Bảo-thái thứ 7 đời nhà Lê (1726), do Hương-bộ xã Minh-hương còn giữ được, trong đơn kể rằng, sau khi Thượng-vương dời phủ về Kim-long, bèn cho phép Tiên-hiền trong làng kiến thiết khu chợ tại nơi giáp giới hai xã Thanh-hà và Địa-linh.

Xem tổng quát các điều trên đây, chúng ta có thể đoán rằng, năm, tháng thiết lập phố Thanh-hà có lẽ là năm 1636, vào khoảng vài năm sau ngày Thượng-vương từ Phúc-an dời phủ đến Kim-long, chẳng ngoài những lý-do sau đây:

1º) Từ sau ngày Nguyễn-phủ dời đến Kim-long. những thuyền buôn Trung-hoa đến Việt-nam, tuyệt nhiên không vì lý do gì bỏ cửa sông Hương giang (tức cửa Thuận-an) gần tiện hơn mà chạy vào sông Quảng-trị như ngày trước. Trái lại, nếu như Nguyễn-phủ vẫn đóng ở phụ-cận Quảng-trị, các thuyền buôn ấy cũng không lý gì chạy quanh vào sông Hương xa xuôi để đến đậu bến Thanh-hà.

2º) Sông Hương-giang ở mặt trước phố Thanh-hà, nước sâu rộng rãi, rất thích nghi cho thuyền lớn ghé đậu.

3º) Phố Thanh-hà ở ngay quảng giữa từ Kim-long đến cửa Thuận-an, là một cửa ngõ lý tưởng của Kim-long đối với ngoại-thương.

## II. — Sự thay đổi cúa phồ Thanh-hà.

Về diện-tích của phồ Thanh-hà lúc ban đầu, trong lá đơn bẩm quan của Cai-phồ, làm năm Cảnh-hưng thứ XIV (1754), nói rằng: « Tiền-triều ra ơn, có lấy đất đồn tại 2 xã Thanh-hà, Địa-linh, cho lập phồ 1 mẫu 5 thước 4 tấc; năm Thạnh-đức thứ VI (1658) đã biên số đất phồ ấy vào sổ hiện-cạnh v.v... »; như thế biết đất phồ nguyên trước là một đám đất bồi bên bờ sông Hương, và diện-tích khu phồ lúc bây giờ chỉ 1 mẫu 5 thước 4 tấc, đến năm 1658 mới ghi vào bộ « canh », hay nói cách khác, mới được Chúa Nguyễn chính-thức công nhận làm nơi kiều-cư cho thương-khách.

Lại cứ theo bộ canh (bộ điền thổ) năm Cảnh-trị thứ VII (1669), đất phồ lúc bây giờ đã mở rộng thêm đến 7 mẫu 5 sào 8 thước 2 tấc; trong sổ ấy, 6 mẫu 3 sào 3 thước ở trong địa giới xã Thanh-hà, còn bao nhiêu thuộc xã Địa-linh. Về sau thương-kiều lại mua thêm được trên bờ sông 4 mẫu 1 sào 3 thước, đất của xã Địa-linh để cất thêm phồ buôn bán; do đó, đủ thấy phồ Thanh-hà dần dần phát triển hướng về thành Thuận-hóa. Năm Thái-đức thứ X, triều Tây-sơn (1787), dân xã Địa-linh lấy cớ phồ buôn Thanh-hà ngăn trở cửa đền Quan-Công của làng ấy, làm đơn nhờ triều-đình Tây-sơn can thiệp. Nhà đương cuộc Tây-sơn, một mặt vì quyền lợi của các thương-kiều, một mặt tôn trọng việc tôn giáo cấm kỵ của dân xã Địa-linh, xử giao trả đất vùng ấy cho xã Địa-linh, nhưng cứ theo giá đất hiện thời cấp hoàn cho các chủ phồ. Lại cứ theo địa-bộ Gia-long năm thứ X (1811), diện-tích xã Minh-hương, ngoại trừ mặt đường cũ hết 7 sào 7 tấc và mặt đường mới 3 sào 6 thước 6 tấc, còn đất phồ là 6 mẫu 9 sào 3 tấc, vùng đất Thiên-hậu-cung rộng 1 mẫu 2 sào 5 tấc. Số mục ấy so với diện-tích năm 1669 có hơi tăng thêm. Kịp đến năm Minh-mạng thứ X (1829) diện-tích đất bồi ở bờ sông tăng lên đến 1 mẫu 2 sào 7 thước 5 tấc, vâng lệnh quan phê cho đem vào địa bộ, y lệ nạp thuế đất hằng năm.

Phồ xá nguyên trước chỉ một dãy nhà tranh cất dọc theo bờ sông, day mặt ra hướng mặt trời mọc; về sau, đất bờ sông càng ngày càng bồi thêm, người ta cất thêm một dãy nhà, thành thử nơi ấy trở nên một con đường có hai dãy phồ đối diện. Kịp đến khoảng trước sau năm 1700, cũng nhất luật như phồ Hội-an, phồ Thanh-hà mới được Chúa Nguyễn cho phép cất bằng gạch để phòng hỏa hoạn, và những phồ gạch ấy, trong

mùa mua bán, phần nhiều để cho thương-khách Trung-hoa thuê. Năm 1749, P. Poivre, một Pháp-thương đến Thuận-hóa, đã từng lưu trú trong một gian phố gạch nói trên. Trong nhật-ký ngày mùng 5 tháng 12 năm ấy P. Poivre gọi Thanh-hà là « Phố », và bảo rằng cách trang trí phòng khách nhà cửa của « Phố » ấy giống hệt dáng kiểu Trung-hoa, phố xá liên lạc, có một con đường lớn giãi đá, chính là một khu buôn bán ở đô-thành và một nơi rất nên để ý nghiên cứu (7).

Cứ theo lời bàn của Đào-duy-Anh, tại thời Chúa Nguyễn, Phố Thanh-hà còn trực thuộc phố Hội-an Quảng-nam, đến thời Tây-sơn cầm quyền (1786—1802), hai phố mới chia thành hai đơn-vị hành-chánh biệt lập, gọi là Minh-hương xã phố Thanh-hà và Minh-hương xã phố Hội-an. Đương sơ hình như các phố ấy tên gọi là « Đại Minh khách-phố ». Cứ theo bài của Đào-thị vừa dẫn ở trên, thì từ năm Chính-hòa thứ 21 (1700) trở về trước, phố ấy đã hưởng quyền tự trị và gọi là Thanh-hà-phố hay Đại-Minh khách-thuộc Thanh-hà-phố (8). Nhưng cứ theo Minh-hương sự-tích thuật-ngôn của Trần-trinh-Cấp, thì trong hương bộ còn giữ lại một lá đơn bẩm quan làm năm Vĩnh-thạnh thứ 15 (1719), trong đơn đã viết rõ Minh-hương xã Thanh-hà phố, đủ thấy Minh-hương-xã thiết lập phải đồng thời với lúc phân ly hai phố Hội-an và Thanh-hà, và xem đó là một cách xử-trí của triều Tây-sơn muốn cho tiện việc quản chế các Hoa-kiều sinh trên đất Việt. Tuy thế, nhân vì trên địa-chánh thì Minh-hương xã Thanh-hà phố vẫn còn thuộc xã Thanh-hà, địa-giới và hương bộ của hai bên vẫn chưa chia ra riêng biệt; vì thế tháng 11 năm Gia-long thứ 12 (1813), các nhà buôn phố Thanh-hà đưa đơn cho nhà đương cuộc xin lập mộc giới ; ngày 2 tháng chạp năm ấy lại đưa đơn xin lập hương-bộ, chịu biệt nạp thuế thổ; đến năm Gia-long thứ 14 (1815) hương-bộ lập xong, từ ấy phố Thanh-hà mới trở nên một đơn-vị hành chánh độc-lập, chỉ xưng Minh-hương xã chớ không thêm ba chữ « Thanh-hà phố » nữa. Kịp đến năm Minh-mạng thứ 8 (1827), ngày 15 tháng 7, các quan bộ Hộ: Lương-tiến-Tường, Hoàng-văn-Diễn, và Lý-văn-Phức vâng theo chiếu-chỉ, thông sức các địa hạt, nơi nào có phố phường làng xã gọi tên Minh-hương (明香) đều sửa đổi viết Minh-hương (明鄉), dùng chữ « hương (鄉) là làng » cho đúng nghĩa (9).

### III. — Công việc dinh thương, thể lệ nạp thuế và các công vụ phải thừa hành của Thành hà phố.

Về tình trạng buôn bán của phố Thanh-hà, Lê-quý-Đôn trong sách Vũ-biên-tạp-lục (quyển IV), có dẫn lời của một thương-khách họ Trần, người Quảng-đông, nói rằng:

Từ phủ Quảng-châu đi đường biển qua xứ Thuận-hóa, nếu xuôi gió chỉ 6 ngày đêm, thì vào cửa Giê đến Thanh-hà phố Phú-xuân, hay vào cửa Đại-Chiêm đến phố Hội-an Quảng-nam cũng vậy. Từ Quảng-châu qua Sơn-nam (tức Phố Hiến Bắc-kỳ) chỉ hơn 4 ngày đêm, nhưng lúc ở Sơn-nam trở về chỉ buôn được một món hàng « Vũ-dư-lương » (cũ nâu?) mà thôi, cũng như ở Thuận-hóa chỉ có một món hồ-tiêu; nếu buôn ở Quảng-nam thì trăm thức chẳng thiếu hàng gì, các Phiên-bang chẳng nơi nào sánh kịp.v.v...

Cũng trong sách ấy (quyển VI), mục Vật-sản Phong-tục chép rằng:

Tại các phường thuộc tổng Bái-trời và xã Mai-xá, huyện Minh-linh (tức phủ Vĩnh-linh và huyện Gio-linh ngày nay), người ta trồng hồ tiêu đầy rừng. Xưa Đoan-quận-công thường sai người y giá mua chở về, cùng với vây cá yến sào bán cho khách buôn, đổi lấy hàng hóa, nay đã thành lệ quen. Mỗi năm vào khoảng thượng tuần tháng 5, nhà Nguyễn sai một viên Đội-trưởng đem lính chạy một chiếc thuyền ra đến tận nơi, khiến dân tùy số tiêu trong vườn có nhiều ít đem tập họp lại một chỗ, rồi định giá mua lấy, cứ một gánh hạt tiêu, phát tiền 1 quan, chở về phố Thanh-hà bán cho tàu khách, không cho dân bán riêng... Trước nhà Nguyễn định giá 1 tạ tiêu, 100 cân, chừng 5, 6 quan, khách Trung-hoa và khách Mã-cao thường mua chở về Quảng-đông.

Lại chép rằng:

Cau Thuận-hóa bốn mùa đều có, mềm dẽo ngon ngọt, giá rất rẽ, 10 quả chỉ 2 chữ (60 chữ = 1 tiền)... người bản xứ lấy hạt chát đồng, tàu khách mua chở về Quảng-đông, dùng ăn thay trầu trà.

Lại chép rằng:

Tại phố Hội-an Quảng-nam, tàu Tây thường đem nồi đồng, mâm đồng đến bán, hàng nghìn hạng vạn chiếc; người Tàu buôn về phố Thanh-hà, luôn luôn bán được lời xấp bội.

Xem các đoạn sử-văn nói trên, địa-vị phố Thanh-hà trên thương-trường, chẳng qua chỉ là một cảng-khẩu tại địa phương Thừa-thiên, để chuyển vận và phân tiêu hàng hóa phố Hội-an mà thôi; những tàu buôn trực-tiếp tự Trung-quốc chạy đến phố Thanh-hà, hình như rất ít. Có lẽ chỉ vì hai nguyên nhơn sau đây:

1º) Các quan chức coi về Tào-vụ của nhà Nguyễn, trong mùa buôn bán, đều đóng ở Hội-an; mà theo Tào-vụ nhà Nguyễn quy định, thì phàm tàu khách muốn đến thông thương tại các hải-cảng thuộc địa-hạt của nhà Nguyễn, trước hết đều phải đến Quảng-Nam (Hội-an) để làm xong thủ-tục, mới được đến các xứ khác mua bán (10).

2º) Thổ sản Thuận-hóa rất ít, những Hoa-thuyền đến phố Thanh-hà chỉ mua hồ-tiêu và cau mà thôi. Còn những hàng hóa của các thuyền ấy chở đến, cứ theo kê-khai trong hóa-đơn của tàu Thiên-nguyên Quảng-đông (Nhậm-Cương-thuận-ký), năm Gia-long thứ 8 (1809), và hóa-đơn của Thông-sự Lữ-hữu-Doanh, năm Gia-long thứ 10 (1811), thì có những: trà, thuốc bắc, tơ lụa, giày, đồ-sứ, đồ đồng, giấy tiền, giấy viết, hương khoanh, đèn sáp, bánh kẹo, sách vở các thứ (11).

Nhơn vì các Hoa-thương và Hoa-kiều ở phố Hội-an, phần đông là những người có học thức, thông thạo tình hình buôn bán trong ngoài, và có tài năng làm công nghệ tinh xão, cho nên phủ Chúa Nguyễn thường phó thác cho bọn chúng những công tác đặc biệt. Ví dụ các chức vụ Cai-tàu, Tri tàu Cai-bộ-tàu, ký-lục, Thông-ngôn và các chức quan khác có liên-quan Tào-vụ, trên nguyên-tắc, đều lấy kiều-dân xã Minh-hương Thanh-hà đảm nhiệm. Dưới thời Tây-sơn, lúc phố Thanh-hà còn gọi « Minh-hương-xã Thanh-hà phố », chức Cai-bộ-tàu thường kiêm nhận chức « Hương-trưởng » (tức Xã-trưởng) làm người liên-lạc giữa xã và Quan-nha, và chức Thông-sự (hay Thông-ngôn) thì kiêm-nhận chức « Phố-trưởng », để quản lý các công việc thương mãi trong và ngoài của phố ấy. Về sử-liệu các điều nói trên rất rời vụn, nhưng chúng ta có thể nhận thấy do sự tích của mấy nhân-vật kể ra sau đây:

1º) Từ năm Sùng-trinh thứ 6 (1633), có một người tên Tsoucock (Chu-Quốc?) ở Đà-nẵng làm chức Thông-sự, trong lúc hai chiếc tàu Hòa-lan Browerschaven và Stolerdijk đến Đà-cảng, chính người ấy cùng một Nhật-kiều tên Giáp-tỷ-đơn (Domingo) lo tiếp đón người Hòa-lan (12).

2º) Năm Khương-hy thứ 8 (1669), có một quan-viên Thanh-triều tên Lưu-thể-Hổ bị gió bão trôi đến Quảng-nam. Nguyễn chúa Phúc-Tần (tức Hiển-vương) bèn khiến Hoa-kiều Triệu-văn-Bính, một thuộc-quan trong Nguyễn-Phủ, đưa Lưu-thể-Hổ trở về Quảng-đông, đồng-thời cho y đem theo hàng-hóa để mua bán. Chẳng ngờ lúc đến Quảng-châu, viên Tuần-vũ Quảng-đông bảo rằng Triệu-văn-Bính tuy có ấn-tín của Hiển-vương đặc-phái, nhưng trên sự-thực chỉ là một Hoa-thương; cho nên chẳng những không cho mua bán, còn viện theo hải-cấm, tịch-thu cả thuyền và hàng; mãi về sau, Thanh-Thánh-tổ nghĩ rằng Hiển-vương có mỹ ý phái thuyền dẫn quân quan Trung-quốc trở về, thực cũng đáng khen, bèn truyền chỉ khiến trả thuyền và hàng hóa lại cho Triệu-văn-Bính (13).

3º) Năm Khương-hy thứ 27 (1688), Nguyễn-chúa Phúc-Tranh (Nghĩa Vương) từng phó thác cho một chủ thuyền Trung-hoa tên Hoàng-khoan-Quan đem hàng hóa qua Trường-kỳ Nhật-bản mua bán, và khiến y mang một phong thư trình Đức-xuyên Mạc-phủ thỉnh cầu đúc tiền đồng viện-trợ. Lúc ấy có Hoa-kiều Ngô-bỉnh-Xước làm Thông-sự Nguyễn-đình, cũng do Hoàng-khoan-Quan gởi thư cho Trường-kỳ Phụng-hành (tức Thái-thú) và bọn Thông-sự Trường-kỳ, xin giúp cho thuyền họ Hoàng mọi phương tiện đặc-biệt trên việc mua bán (14).

4º) Năm Khương-hy thứ 34 (1695), Quảng-châu Trường-thọ-am Thiền-sư Thích-đại-Xán (Thạch-liêm), ứng theo lời mời của Nguyễn-Chúa Phúc-Diêu (tức Minh-vương), qua Thuận-hóa thuyết-pháp. Trong lúc Đại-Xán ở Thuận-hóa, ứng theo lời thỉnh-cầu của Nguyễn-phủ Quốc-sư Hưng-liên Hòa-thượng, từng tiến-cử lên Minh-vương một người Tàu tên Lưu-Thanh để nhiệm chức « Quản-lý Dương-hóa Cai-phủ » (chức Cai-phủ coi các hàng hóa Ngoại-quốc). Nguyễn-Chúa chấp thuận, nhưng hạn trong 10 ngày phải nạp ký-quỹ 10.000 lượng bạc. Lưu-Thanh đi đến các thuyền buôn Trung-hoa và các cửa hàng, bức sách tiền-bạc; bọn khách buôn không chịu nỗi phiền hà, kêu cầu sư Đại-Xán; Đại-Xán nói lại với Minh-vương, thủ tiêu nhiệm-mạng nói vừa trên (15).

5º) Khoảng giữa thế-kỷ thứ 18, Pháp-thương P. Poivre đến Việt-Nam, thăm viếng các nơi Hội-An, Đà-nẵng và Thuận-hóa, trong nhật-ký ngày 9 tháng 12 năm 1749 của y có chép rằng:

« Tôi nhơn buổi tốt trời, đến thăm hỏi viên Trưởng-ty thuế quan, y là người Tàu, nhà rất giàu có, xem ra dáng một nhơn-vật chính-trực » (16).

6°) Dưới thời quân-đội Chúa Trịnh miền Bắc chiếm cứ Thuận-hóa, tào-vụ vẫn do Hoa-kiều chưởng-quản. Năm 1778, trong lúc Đông-Ấn Công-ty Thương- vụ-viên Ch. Chapman đến Thuận-hóa khảo-sát tình-hình buôn bán, từng lưu ngụ ở nhà Vương-đại-Xá (Ôn-ta-hia) một Hoa-kiều phố Thanh-hà. Xét du-ký của Ch. Chapman chép rằng: « Y (tức Vương-đại-Xá) là một người Tàu-lai, cha Tàu mẹ Bắc-kỳ, thường qua Quảng-châu buôn bán, học hiểu nhiều ít phương pháp mậu-dịch của người Âu-châu. Y rất tán thành việc chúng ta (tức Đông-Ấn Công-ty) mở đường mua bán với Indo-chine (tức Quảng-Nam), hy vọng được ủy làm Đại-lý cho Công-ty để coi sóc công việc. Chúng ta đi đến nhà Vương-đại-Xạ bằng thuyền; nhà nầy thường thường có người Tàu ra vào, vì chức vụ của y coi trình báo xuất nhập cảng cho các tàu buôn Trung-hoa và trưng thu quan-thuế » (17).

Ngoại trừ giúp việc nhà vua như vừa kể trên, Nguyễn-phủ lại thường thường lợi dụng Hoa-kiều làm người trung-gian, để tiêu thụ các sản-vật có lợi (như hồ-tiêu, trầm-hương, yến-sào) hay tìm mua các đồ vật hải-ngoại mà Vương-phủ và các nhà quý-hiển cần dùng. Còn các công-tác khác như treo đèn, dọn tiệc trong các ngày khánh-điển, viết câu đối Tết hay đối liễn thường, xe đèn sáp, lột võ quế v.v... đều là những công tác do dân xã Minh-hương hoặc khách buôn phố Thanh-hà bao biện, nhơn thể thành ra một thứ công-dịch đặc biệt.

Nhơn khách buôn phố Thanh-hà được xem làm dân Thượng-quốc (chỉ dân Trung-quốc), cho nên dưới thời Chúa Nguyễn, dân phố, cũng như Hội-An, được hưởng một ít đặc quyền; nhưng chính vì bọn họ giàu có và có tài năng, dân phố Thanh-hà phải cung nạp các thứ thuế đặc-biệt. Dưới thời Chúa Nguyễn dân buôn phố Thanh-hà được miễn trừ quân dịch và thuế thân, và nhơn vì việc kinh dinh các bến đò đình chợ tại các nơi, phần nhiều do các nhà buôn Trung-hoa gánh vác, cho nên khỏi nạp các thứ thuế ấy. Về mặt tư-pháp, vì bọn họ là dân Thượng-quốc, cho nên dầu án-kiện gì cũng bắt tất trình qua Tri-huyện mà trực-tiếp thuộc quyền Trấn-thủ các Dinh.

Dưới thời Chúa Nguyễn, phố Thanh-hà phải nạp các thuế-khoản kể ra hơi nhẹ. Cứ theo lá đơn bẩm quan năm Cảnh-hưng thứ 14 (1754) đã dẫn ra trên đây, thì từ ngày thành lập phố đến năm Vĩnh-trị thứ 3 (1678),

Đại-Minh khách-phố chưa chuẩn định ngạch thuế, kịp đến năm ấy mới chuẩn định mỗi suất 7 thăng lúa. Dưới thời Tây-sơn, Minh-hương Thanh hà-phố, mỗi lúc gặp mùng năm ngày Tết hay lễ Vạn-thọ, lễ Quốc-kỵ, phải nạp 6 nén bạc vào Thái-phủ-giám (tức kho nhà vua) làm bạc đi lễ. Ngoài ra, bất thời còn kính biếu lễ vật; nhất là thời Tây-sơn, Minh-hương Thanh-hà-Phố còn bị bắt nạp các thứ bạc ròng, trân-châu, vãi, đồng, cho đến cả than-củi dùng để đúc súng lớn và đúc chuông (18).

Gia-Long năm thứ 4 (1805) quy-định Thừa-thiên-phủ Minh-hương-xã, nhất-luật như Quảng-nam-dinh Minh-hương-xã, đồng-niên mỗi người phải nạp thuế 2 cây vải, chuẩn miễn binh dao, còn nạp tiền thuế thân (19); Minh-mạng nguyên-niên (1820) lại quy định, những đinh tráng (dân đinh 18 tuổi trở lên) xã Minh-hương phủ Thừa-thiên và dinh Quảng-nam, mỗi năm thọ nạp hai lượng bạc trung-bình, tráng đinh vị-cập và dân già yếu nạp phần nửa (một lượng); học trò thi đậu cũng chước miễn sai-dịch, tha các thứ thuế thân, thuế vãi, nhưng những công-vụ xã Minh-hương thừa hành xưa nay, như thông ngôn, coi cân định giá hàng v.v..., vẫn còn tiếp tục (20). Thời Minh-mạng thứ 7(1826), thuế lệ xã Minh-hương phủ Thừa-thiên vẫn thâu mỗi năm hai lượng bạc, duy chỉ sáu người Từ-phu phụng thờ hai miếu Quan-công và Thiên-phi, cho chỉ nạp thuế dung (trừ thuế thân) như lệ mà thôi (21). Thành-Thái năm thứ 10 (1898) lại thân định thuế lệ Minh hương, dân nội-bộ phải nạp mỗi người thuế đinh đồng niên là 2$20; đến lúc ấy, thuế lệ xã Minh-hương hoàn toàn đồng đẳng với các làng mạc Việt-Nam khác, có thể bảo sự Việt-hóa của xã Minh-hương đã hoàn thành.

Đến như hộ tịch phố Thanh-hà, cứ theo hương-bộ xã Minh-hương còn lưu lại, dưới thời Chúa Nguyễn các người Tàu mới cũng như cũ nhất luật gọi là « Khách-thuộc » và đăng cả vào sổ bộ phố Thanh-hà. Đến thời Tây-sơn sau ngày đổi tên gọi Minh-hương xã, mới đem các Hoa-kiều sinh trên đất Việt vào bộ xã Minh-hương, và các Hoa-kiều mới đến đăng vào bộ phố Thanh-hà. Đến năm đầu Gia-Long, sau khi thi hành chế-độ năm Bang, (22), thì bộ-tịch 5 Bang xã Minh-hương, phủ Thừa-thiên, bao gồm các người Tàu mới đến ở Minh-hương, Chợ-Dinh và các địa hạt trong khoảng từ Hải-vân-quan đến Bố-Chánh (Quảng-Bình); mặt khác các Hoa-kiều sinh trên đất Việt thì đăng vào bộ xã Minh-hương.

Đối với khách buôn Trung-quốc mới đến, thời Chúa Nguyễn chưa từng thâu thuế, nhưng mỗi khi bọn chúng ra vào quốc-cảnh đều bị kiểm soát gắt gao, bọn chúng không được tự do xuất nhập. Thời đại Gia-Long

cũng thế, Đại-Nam Thực-lục Chính-biên Đệ-nhất-kỷ (40), mục tháng 3 năm Gia-long thứ 9 (1810) chép rằng: « Truyền cho hai phố Thanh-hà, Hội-an phải xét hỏi các khách buôn người Tàu; phàm người Tàu đến buôn cứ tháng 3, tháng 4 trở về nước, nếu muốn ở lại hay xin đi nơi khác mua bán, Địa bảo phải bảo kiết , có quan sở-tại cấp bằng; nếu ai thiện tiện tự ý khứ lưu sẽ bị tội ». Do đây, khá thấy cách quản chế thương kiều của triều đình nhà Nguyễn. Minh mạng năm thứ 11 (1830), Nguyễn-đình mới định thuế lệ người Tàu cư-trú các địa-phương mỗi người một năm nạp 6 quan 50; 18 tuổi chịu thuế, đến 61 tuổi ra lão, tạp dịch đều chuẩn miễn; mới phụ-tịch mà nghèo đói thì tha thuế, không vật lực (gia-sản) tha nửa thuế; cứ ba năm Bang-trưởng khai báo một lần; hết hạn nếu vẫn thuộc hạng vô-lực, lại được tha nửa thuế, sau 3 năm thì trưng thâu toàn phần như lệ định (23). Lại đến năm Tự-Đức thứ 4 (1851), quy định phàm người Tàu ở phủ Thừa-thiên hay các trực-tỉnh, mỗi người hạng có vật-lực mỗi năm nạp hai lượng, hạng không vật-lực 1 lượng (24).

## IV — Kiến-lập cung Thiên-hậu

Một sự-kiện quan trọng trên lịch-sử phố Thanh-hà, có lẽ là việc kiến lập cung Thiên-hậu. Cung ấy nằm phía bắc làng Minh-hương hiện nay, tọa tây hướng đông, quay mặt ra sông Hương. Về năm tháng bắt đầu xây cất, thì trong hương-bộ làng Minh-hương, một lá đơn bẩm quan, năm Minh-Mạng thứ 16 (1835), có câu: « Nguyên các Hoa-thương dâng cung Thiên-hậu trên địa-phận bản xã, trải qua 150 năm nay ». Trần-trinh-Cáp tiên-sinh căn-cứ câu ấy mà lấy Lê Chính-hòa năm thứ 6 (Khương-hy năm 24, 1685), làm năm khởi thủy sáng lập cung Thiên-hậu. Suy luận như thế tuy không chắc chắn, nhưng khốn nỗi hiện nay trong hương-bộ xã Minh-hương văn-kiện đều thất-lạc, mà tại Thiên-hậu-cung cũng không có một tấm bia nào để khảo-cứu; bởi vậy, theo thiển kiến, ta hãy tạm nhận thuyết trên.

Thời ấy cung Thiên-hậu rất nguy-nga tráng lệ. Theo « thuật ngôn » của Trần-trinh-Cáp, cung ấy gồm có 1 chánh điện, 1 tiền-điện, 2 dãy chái dài ở tả hữu (chái hữu làm nơi thờ phượng Tiên-hiền, chái tả làm nơi hội-họp), mặt tiền có cửa tam-quan, trước tam-quan có một tấm hoành-biển khắc 3 chữ « Thiên-hậu-cung », sơn son thiếp vàng, nhưng không để hoàng-

hiệu năm nào, chỉ để tên các người phụng-cúng, Lưu-tất-Đại và ba bốn chục tên khác; khoảng niên-hiệu Duy-Tân (1907—16), biển ấy tuy đã mục mọt nhưng cũng còn nhìn thấy được. Đồ tự-khí trong cung, hiện còn một chiếc lư hương trắng bằng sứ, có đề chữ « Nam-xương phủ, Tân-Viễn huyện, Tín-sĩ Phùng-cao-Hoa kính phụng Thanh-hà-phố Thiên-hậu Nương-nương điện-tiền, vĩnh-viễn cung-phụng. Ung-chính nguyên niên trọng-thu cốc-đán-lập ». Cứ theo sự điều-tra tận nơi của kẻ viết bài nầy, Thiên-hậu-cung, ngoài chiếc lư nói trên, còn có một chiếc lư khác cũng bằng sứ trắng, có đề chữ: « Mọc ân Tín-sĩ Lý-thái-Biên phụng kính, Gia-Khánh thập cửu niên, xuân quý cát lập ». Lại còn có 2 chiếc lư bằng sắt: Chiếc thứ nhất đề chữ: « Càn Long tứ thập ngũ niên, tuế thứ canh-tý (1780), mạnh xuân cát đán lập, Quảng-châu-phủ Long-thạnh lô tạo ». Nghĩa là chiếc lư do lò Long-thạnh phủ Quảng-Châu đúc, năm Canh-tý, Càn-long năm 45, ngày lành tháng Mạnh-xuân. Còn chiếc lư thứ hai có đề 3 chữ Thánh-mẫu-điện và một bài minh rằng: « Mọc ân Việt-đông Kính-nghĩa-đường chúng thương đẳng kính thù bửu-lư nhất tọa, trọng nhị thiên dư cân, tại Thánh-mẫu-điện vĩnh viễn cung phụng, phúc hữu du quy. Gia-Khánh nhị thập ngũ niên, tuế thứ Canh-thìn, Mạnh-xuân cát đán lập. Phật-sơn Vạn-minh lão lô tạo ». Nghĩa là chiếc lư nặng hơn 2.000 cân do lò Vạn-minh ở Phật-sơn đúc năm Gia-Khánh thứ 25, của bọn Kính-nghĩa-đường, khách buôn Việt-đông dâng cúng cung Thiên-hậu.

Diện-tích cung Thiên-hậu lúc ban đầu rộng hẹp chừng nào, không có sử văn để khảo-chứng. Cứ theo lời bàn của Đào-duy-Anh, thì trong hương-bộ làng Minh-hương còn có một tờ địa-khoán đề ngày 28 tháng 7 năm Cảnh-hưng thứ 7 (1746), của mấy người dân xã Thanh-hà liên danh cúng nhượng Thiên-hậu-cung một miếng đất. Do đấy ta có thể đoán rằng cung Thiên-hậu đã dần dần được mở rộng thêm.

Cứ theo một tờ bẩm-văn của Quan-đại-Thắng, Lý-trưởng làng Minh-hương, tổng Vĩnh-trị, huyện Hương-trà, phủ Thừa-thiên, làm ngày đầu tháng 8, năm Tự-đức thứ 15 (1862), (tờ bẩm nầy Y-sinh Trần-nguyên-Vỹ còn giữ) thì cung Thiên-hậu khoảng triều Gia-long chưa có phong tặng, năm Minh-mạng thứ 7 (1826), mới có sắc phong làm Hồng-từ Bác-nghĩa An-tế Thượng-đẳng-thần.; qua năm thứ 12 (1831) phong tặng thêm 2 chữ Phổ-trạch. Thiệu-trị năm thứ 2 (1842) được phong 2 đạo sắc: Đạo thứ nhất, phong làm « Hồng-từ Bác-nghĩa An-tế Linh-hữu Thiên-phi Thượng

đẳng-thần », đạo thứ hai, làm « Hồng-từ Bác-nghĩa An-tế Phổ-trạch Linh-hữu Gia-huống Thiên-phi Thượng-đẳng-thần ». Tự-đức năm thứ 3 (1850) lại gia tặng « Hồng-từ Bác-nghĩa An-tế Phổ-trạch Linh-hữu Gia-trang Thiên-phi thượng-đẳng thần » v.v...

Về việc trùng-tu cung Thiên-hậu từ trước đến nay, cũng không được rõ-ràng. Cứ theo lời thuật của Trần-trinh-Cáp, năm Minh-mạng thứ 14 (1833), vua xuống sắc cho Bộ-Công và Vũ-khố tu bổ Thiên-hậu-cung, và ban cấp tự-khí. Qua năm thứ 16 (1835) cấp cho 10 tên Từ-phu. Thành-thái năm thứ 16 (1904) gặp gió bão, tòa Tiền-đường bị hư hại nhiều chỗ, làng không đủ sức tu bổ; qua đến Duy-Tân năm thứ 6 (1912) buộc lòng phải triệt hạ nhà Tiền-đường để lấy gỗ tu-bổ tòa Chánh-điện; lưu mặt nền Tiền-đường làm Bái-đình, và trước thềm xây thêm trụ-biểu. Bảo-đại năm thứ 12 (1937) trùng tu cửa Tam-quan; qua tháng 3 năm thứ 13 (1938) khánh thành. Rất tiếc trong thời kỳ chiến tranh Pháp-Việt, năm 1949, bị quân đội Việt-minh thiêu-hủy, chỉ còn lại một dãy chái bên hữu mà thôi. Sau khi miếu vũ bị thiêu hủy, Thánh-tượng Thiên-hậu phải tạm dời về Miếu Quan-Công ở phố Đông-gia phía đông-bắc thành Thuận-hóa. Cuối năm 1958, lúc kẻ viết bài nầy đến viếng Thiên-hậu-cung, thì một số người địa phương có hằng tâm như Hồng-Dũ-Hổ, Trần-Hưng, Hồng-Dũ-Bản, Lâm-Mỹ, Lý-duy-Bình, Trần-nguyên Thước đã thành lập Trùng-kiến Ủy-viên hội, tích-cực quyên tiền khởi công, đến khoảng tháng 4 năm nay (1959) hoàn thành, và đã cung nghinh Thánh-tượng Thiên-hậu trở về cung.

Hiện phía tả cung Thiên-hậu có một sở miếu nhỏ, biển để là « Văn-minh Trần-công-miếu », trong miếu ở chính-trung có để một tấm bài bằng gỗ, có chữ đề rằng: « Bản xã dựng xây miếu-vũ trải 300 năm nay, từ xưa chưa có ruộng hương-hỏa, kịp đến khi Văn-minh-điện-Đại-học-sĩ Trần-Tướng-công, đậu Tiến-sĩ khoa mậu-tuất đời Minh-Mạng, làm đến chức Thượng-thư bộ Công và bộ Binh, quyên tiền lương mua các sở đất ruộng cộng 42 mẫu, cúng làm hương-hỏa, đã hơn 40 năm; năm nay nhờ tiền cho mướn đất ruộng hương hỏa ấy (cho mướn 20 mẫu 2 năm, lại cho mướn tiếp theo 14 mẫu 3 năm), để trùng tu miếu vũ, công tác đã hoàn thành, thực nhờ ở công đức của Tướng-công rất nhiều, nên khắc chép mấy lời để làm kỷ-niệm. Duy-Tân năm thứ 6, tháng 8 ngày lành ».

Cần án: Văn-minh Trần-Tướng-công tức Trần-tiễn Thành, một vị kỳ cựu xã Minh-hương. Trần-công dòng dõi người Chương-châu tỉnh

Phúc-kiện là một vị trọng-thần triều Tự-Đức, làm Thượng-thư bộ Công và bộ Binh, gia hàm Văn-minh-điện-Đại-học-sĩ (25). Theo lời văn trên, thì Thiên-hậu-cung từ trước không có ruộng hương-hỏa, đến khoảng năm 1870 do Trần-tiễn-Thành Tướng-công cúng vào mới có; việc trùng-tu miếu-vũ năm Duy-Tân thứ 6 (1912) cũng nhờ số tiền cho thuê ruộng hương-hỏa để làm kinh-phí. Lại cứ theo điều-tra của Trần-nguyên Thước, ngoài số ruộng 42 mẫu do Trần-tiễn Thành cúng thì Bảo năm đại thứ 19 (1944), còn dùng tiền cho mướn ruộng để mua thêm được 1 mẫu 6 sào, nên hiện nay số tổng cộng lên đến 43 mẫu 9 sào, tọa-lạc các nơi như sau:

| | |
|---|---|
| Tại Làng Hoà-phong : | 21 mẫu ruộng. |
| Làng An-quán : | 10 mẫu vườn |
| Làng Triều-thủy: | 6 mẫu ruộng |
| Làng Triều-Sơn Đông Nam: | 5 mẫu 3 sào ruộng và vườn |
| Làng Thanh-Đàm: | 1 mẫu 6 sào ruộng. |

## V — Phố Thanh-hà suy tàn và Khu Hoa-kiều-mới được thành lập

Như đã khảo xét ở trên, có thể thấy rõ phố Thanh-hà, cuối thời chúa Nguyễn vẫn còn là khu buôn bán rất phồn thịnh ở Thuận-hóa, nhưng trải qua thời Tây-Sơn đến năm đầu Gia-Long, tình hình đã thay đổi khác. Phố Thanh-Hà suy tàn, dĩ nhiên là vì Hoa-thương dời đi nơi khác; có hai duyên cớ: một là bị chính-quyền Tây-Sơn bóc lột, hai là vì trước mặt phố có nổi lên một vùng cồn ( L'ilot de Minh-hương).

Cứ theo một tờ đơn bẩm quan trong hương bộ xã Minh-hương làm năm Cảnh-thịnh thứ 4 (1795) thì trong năm thứ 2 hiệu Quang-Trung Tây-Sơn (1798), phố Thanh-Hà còn có 792 tên dân nội-tịch, nhưng vì thời Tây-Sơn phố ấy bị sưu thuế quá nặng-nề, nên một phần cư dân không chịu nổi kham khổ, bèn ùa nhau xuất ngoại mưu sinh, kẻ tình nguyện đầu quân, người vào các nha-môn làm quan thuộc, để tránh sự trưng cầu phiền hà; đến sau năm thứ 6 (1795), dân cư phố ấy còn chừng 50 đến 60 mà thôi. Lại cứ theo tờ đơn bẩm quan năm Gia-Long thứ 16 (1817), đương thời dân nội-tịch trong phố chỉ có 60 tên, trong số đã có hơn 20 người làm thuộc quan trong các quan nha. Cứ theo lời Đào-duy Anh, xưa nay các làng mặc Việt-Nam thường thường có thói khai trụt thực số dân nội-tịch để được giảm

nhẹ sưu thuế; vì thế không thể căn-cứ theo nội-dung các tờ bẩm văn trên đây mà kết-luận dân-số phố Thanh-Hà trải qua thời Tây-Sơn đã giảm mất 95%. Hơn nữa số mục thời Cảnh-Thịnh đến Gia-Long chuyên chỉ Hoa-kiều sinh tại Việt-Nam, tức dân chính-quán Minh-hương, trái lại số-mục thời Quang-Trung bao quát cả khách-trú lai và khách-trú mới đến (26).

Lời lẽ của họ Đào rất có thể đúng, nhưng chắc chắn là cuối thời Tây-Sơn, quá nửa thương-khách phố Minh-hương Thanh-Hà đã dời đi nơi khác. Đây là một tấm bia rất cũ của Hội-quán Phúc-Kiến (tức Tam-vương nha-miếu) tại Chợ Dinh Thuận-hóa, trùng-tu năm Đinh-Mão tháng 4, tức Gia-Long năm thứ 6 (1807), do Bang-trưởng Phúc-kiến là Hứa-tân-Phát dâng lên; văn bia chép rằng:

« Từng nghe, khai sáng ắt có kẻ trước, việc tốt ắt truyền đời sau. Tam-vị Vương-nha-công thay trời tuần hành thiên-hạ, chúng ta dựng miếu thờ phượng từ năm giáp-dần (1794); mong đội phước thần trải bao ngày tháng. Nay Hoàng-hiệu năm Giáp-Tý (1804) Ngũ-vương bèn đến, truyền mạng từ trời. Kính họp đồng nhân, làm thêm miếu vũ, dựng lại nhà tiền-điện, để rạng đức thần-linh, lưu phước lành cho con cháu. Long-phi năm Ất-Sửu (1805) làm lễ lạc thành, chép lại lời nầy v.v... »

Nếu Hội-quán Phúc-Kiến đã dựng nên từ năm Giáp-Dần (1794 tức Tây-Sơn Cảnh-thịnh năm thứ 3) thì Phúc-kiến-bang ở Thanh-Hà-phố dời qua Chợ-Dinh có muộn lắm cũng là vào năm 1794. Vả lại Phúc-kiến-bang là một tổ-chức đồng-hương rất lớn ở Hội-An và Thanh-Hà khoảng thế kỷ thứ 17-18; do đó khoảng cuối đời Tây-Sơn, những thương-hàng chủ yếu phố Thanh-Hà không còn ở phố Thanh-Hà nữa.

Hoa-thương dời bỏ phố Thanh-Hà, đây không phải là việc xảy ra trong một lúc; thực ra phải trải qua một thời gian khá lâu. Hơn nữa, năm 1802 vua Gia-Long thống nhất ba kỳ định-đô Thuận-hóa, thì Hoa-thương phố Thanh-Hà muốn dời đến tiếp cận Kinh-thành, để tiện việc buôn-bán; đó là một khuynh hướng tất nhiên. Cũng vì thế, mà trong khoảng triều Gia-Long (1802-19) trung-tâm thương-nghiệp Hoa-Kiều đã từ phố Thanh-Hà dời đến chợ Bao-Vinh. Chợ ấy nằm trên tả-ngạn sông Hương, tiếp liền hai xã Thanh-Hà, Địa-linh, và cũng cách đối-ngạn sông Hộ-thành, nơi Trấn-bình-đài (tục gọi Mang-cá) góc đông thành Thuận-hóa. Nay cứ theo họa-đồ sông Thuận-hóa của L. Rey vẽ năm 1819, chúng ta thấy trong

khoảng từ Thanh-hà-phố Thiên-hậu-cung đến chợ Bao-Vinh, có vẽ mấy dãy nhà, và chua chữ « Bazar chinois » (27). Họa đồ ấy chứng thực lúc bấy giờ thương hàng Hoa-kiều kéo dài từ Thanh-Hà-phố, qua xã Địa-Linh, đến chợ Bao-Vinh, và Thanh-Hà-phố không còn phải là trung-tâm của Hoa-thương như trước.

Về trạng huống chợ Bao-Vinh lúc bấy giờ, trong tập « Thuận-hóa hồi ức-lục » (28) của Michel Đức Chaigneau, người Pháp ở Thuận-hóa từ năm 1803 đến năm 1825, có chép rằng:

Thẳng trên đường từ Thuận-hóa ra cửa biển, đi chừng 2 cây số, qua một cái cầu gỗ thô kịch, thì đến một con đường rộng rãi, hai bên phố xá giăng liền. Phần nhiều nhà trong phố đều lợp ngói, có cái là một tòa nhà chung quanh có hành lang, có cái chỉ là một gian phòng mà đàng sau có sân vườn và nhà bếp. Cách xây cất phòng ốc và cách trang hoàng bên trong đều theo một lối như nhau, phòng chính chừng phần nửa chiều dài, mở một cửa vào ra, đàng trước chia làm hai gian hàng, và đàng sau ngăn hai chái làm phòng ngủ và kho chứa. Đường phố ấy tên là Bao-Vinh, ở đấy người Tàu và người Việt buôn bán rất lớn, phần đông hàng buôn lấy xa-xĩ-phẩm làm chủ yếu. Dân cư so các phố chợ khác, thì được an-ninh hơn. Đi qua phố, cũng nhận thấy ngay dân phố rất giàu có. Trước phố tuy có hơi ồn ào, nhưng cư dân rất cần cù, không có dáng điệu biếng nhác. Phần lớn phố xá do khách trú choán ở, các phố đều đầy những hàng hóa Trung-quốc. Trên phố người đi tấp nập, cho đến những hạng lao-công cũng quý tiếc từng giờ từng phút, làm lụng luôn tay, mong một ngày kia cũng trở nên một thương-gia giàu có. Vì một đồng công ít oi, người ta quét đường, gánh nước, hay là khuân vác các rương hòm cho mấy hiệu buôn. Thậm chí có người mò trong các mương nước dơ, tìm nhặt xương bò xương lợn. Những xương ấy chở về Trung-quốc, năm sau biến thành đồ chơi trẻ con, lại chở qua xứ nầy bán cho người Việt. Thường thường thuyền buôn Trung-hoa tiến vào cửa Huế, ngược theo dòng sông chừng 12 cây số thì đến Bao-Vinh, đây là nơi thương-quán và kho vựa tập trung của bọn chúng, nhưng Chính-phủ Việt-Nam không cho bọn chúng lên đến gần Đô-thành. Các thuyền buôn Trung-quốc ấy chở đến những vải vóc, đồ sứ, trà, thuốc-bắc, trái cây ướp muối, trái cây ướp đường và đồ chơi v.v.... và mua chở về Tàu các thổ sản Việt-Nam như cau khô, tơ sống, gỗ, sơn, sừng tê và ngà voi ».

Vào khoảng năm 1819-20, chiếc tàu Pháp Le Henri đến viếng Thuận-hóa lần thứ hai, Thuyền-trưởng Rey trong tập « Hàng-hải-ký » ghi rằng, lúc thuyền y đến Thuận-hóa, đã đậu trước một làng có thể cung cấp đủ các thứ cần dùng (29). Tuy Rey không nói rõ làng mạc ấy tên gì, nhưng chắc chắn là Bao-Vinh, không còn hoài-nghi gì nữa.

Quang cảnh xứ Thuận-hóa đương thời Gia-Long, còn có một việc đáng chú ý, ấy là sự phát triển của Chợ Dinh, Chợ Được, phố Gia-Hội, phố Đông gia và phố Đông hội, ở Đông-nam thành Thuận-hóa, một dãy đối ngạn cách sông Hộ-thành (30). Chợ Dinh và chợ Được đều nằm trên bờ sông Hương-Giang, Chợ Dinh hiện nay nằm về dãy phía bắc Hội-quán Phúc-Kiến, Chợ Được ở dãy đầu cầu Gia-Hội, chừng trong khoảng hai đầu đường Chi-Lăng khu Hoa-kiều tập trung hiện nay; còn ba phố Gia-Hội, Đông-Gia và Đông-Hội thì ở liền trên bờ sông Hộ-thành, đối với tường phía đông thành Thuận-hóa. Một tờ công-văn năm Gia-Long thứ 9 (1810) xưng Thừa-Thiên Minh-hương-xã làm « Minh-hương-xã phố Thanh-hà và phố Chợ-Dinh »; năm 1819 bản địa-đồ của L. Rey cũng vẽ nhiều dãy nhà ở khu-vực ấy và chua chữ :« Bazar et île de Keu Digne » (hàng phố tạp hóa và đảo Chợ-Dinh). Trung tập Thuận-hóa-hồi-ức-lục, Michel Đức Chaigneau viết: « Chợ Dinh và Chợ Được chưa có nhiều phố buôn Hoa-kiều, nhưng ở Kẻ Trài (tức Đông-hội) có nhiều người Tàiu làm việc và buôn bán »; và trong họa-đồ thành Thuận-hóa của tập ấy, tuy vị-trí không được đúng, nhưng cũng có ghi tên Les boutiques de Kẻ Trài, Chợ Dinh và Chợ Được (31), đủ biết cuối đời Gia-Long, một dãy Chợ Dinh và Đông-hội đã trở nên khu thương nghiệp trọng yếu thành Thuận-hóa.

Đánh vào phố Thanh-hà một đòn chí-tử, ấy là sự phát sinh cái cồn nổi (L'ilot de Minh-hương) ở trước mặt phố ấy. Cứ theo địa-đồ của La Floch de La Carière vẽ năm 1870 (thời Tây-Sơn), thì phố Thanh-hà lúc bấy giờ còn là một trung-tâm sống động, chưa phát sinh cái cồn nổi giữa sông.(32) Nhưng trong địa-đồ của M. Fargues vẽ tháng 3 năm 1875, thì đã ghi rõ cái cồn Minh-hương ấy (33). Vậy thì, cái cồn ấy nổi lên tự hồi nào? « Thuật ngôn » của Trần-minh Cáp tiên-sinh chép rằng: « Nghe Cụ Thượng (Thượng-thư) Thân-sinh tôi bảo rằng, con sông ở trước Cung (tức Thiên-hậu-cung) ấy, khoảng Tự Đức ngũ, lục niên (1852-53), thời ấy Cụ tôi chừng 15, 16 tuổi, đi học qua đấy, thấy giữa lòng sông lúc nước ròng nổi lên một

gò đất, lớn bằng lưng con trâu; đến nay hơn 80 năm, gò ấy rộng ra 8 mẫu, có thể cày cấy được ». Như vậy đủ thấy trong vòng năm 1850 cồn cát nổi lên càng ngày càng lớn, thành ra cồn Minh-hương, đồng thời lòng sông phụ cận cồn ấy cũng cạn dần, thành thử những thuyền buôn lớn không thể đậu tựa phố Thanh-hà, mà phải đậu tại làng Thanh phước ở hạ-lưu, hay ngược lên đến Bao-Vinh, lấy nơi ấy làm thương-cảng thành Thuận-hóa, hay chạy lên đến tận bến Chợ-Dinh, nơi mà từ năm đầu Gia-Long đến nay, phần đông Hoa-thương phố Thanh-hà đã dời đến. Năm 1876, lúc Detreuil de Rhins, Thuyền-trưởng tàu Scorpion của Pháp, đi qua phố Thanh-hà, đã không chú ý đến phố ấy chút nào. Y chạy qua mũi phía nam cồn Minh-hương mới chú ý đến hoạt-động thương mại của Bao-Vinh. Trong bài « Vương quốc An-nam và người An-nam » của y viết (34) có nói rằng: « Sau khi đi qua cồn giữa (tức cồn Minh-hương), bản-thuyền tiến vào khúc sông rất hẹp của Hương-giang, đường sông quanh co đến góc phía bắc thành Thuận-hóa; tường thành ở đây rất chắc chắn. Ở phía hữu có thôn Mang-cá, quảng giữa có một con sông con, chia làng ấy làm hai. Mặt sau cầu là chợ, đây là nội-cảng của Thuận-hóa, phần đông thuyền buôn Việt-Nam và Trung-hoa tập nập trên khúc sông vừa hẹp vừa sâu ấy (rộng 150m, sâu từ 4 đến 8m) ».

Về tình-hình phát-triển của phố Gia-hội và dãy chợ Dinh trong khoảng Gia-long, Minh-mạng, thì trong Đại-nam-nhất-thống-chí, mục Phố chợ tỉnh-Thừa-thiên có chép:

« Khoảng năm Gia-long, từ đông-bắc cầu Gia-hội đến đông-nam cầu Đông-gia cư dân cất phố một dãy thẳng sông, chen chúc những nhà tranh thường có hỏa hoạn; năm Minh-mạng thứ 18 (1837), khiến Vũ-lâm-thự-Thống-chế Lê-văn-Thảo đốc suất quân lính cất 89 gian nhà bằng ngói. Từ cầu Đông-gia đến đối-diện Trấn-bình-đài cất thêm 399 gian, phố dài, kéo dài hơn hai dặm. Dân tình nguyện cất 149 gian, tường cột bằng vôi gạch, mặt trước trổ cửa, cứ ba gian xây chắn một vách tường, mặt sau xây cửa vòng nguyệt. Nhơn dân ở đây buôn bán. Đến nay mua đi bán lại nhà phố ấy đều thành của riêng, phố ngói giăng hàng, buôn bán tập nập. Phố Gia-hội từ đông-bắc cầu Gia-hội đến đông-nam cầu Đông-gia, nay thuộc phường đệ-ngũ. Phố Đông-gia từ phía bắc cầu Đông-gia đến phía nam cầu Thế-lại, nay thuộc phường Đệ-thất trở xuống. Phố Đông-hội từ phía bắc cầu Thế-lại đến góc Trấn-bình-đài. Ba phố kể trên, từ khoảng Gia-long đều liên hàng lợp bằng ngói, người Thanh

người Hán ở xen lẫn nhau, những hàng buôn tạp-hóa bán đủ các thứ hàng; về sau dần dần đổi 3 Phố thành 3 Hàng, gọi là 3 Hàng ở phía đông thành (城東三行). Phố Chợ Dinh từ cầu Gia-hội đến xóm dưới Chợ Dinh, chia làm 8 Hàng, Gia-thái-hàng, Hòa-mỹ-hàng, Phong-lạc-hàng, Dinh-ninh hàng, Hội-hòa-hàng, Mỹ-hưng-hàng, Thụy-lạc-hàng, Tam-đăng-hàng, gọi là 8 hàng dọc bờ sông (沿江八行), dài hơn 3 dặm, giữa có đường lớn, hai dãy phố lớn đối diện nhau. Người Thanh người Hán buôn bán tấp nập hơn ba Phố trước nhiều ».

Khoảng năm 1876, Detreuil de Rhins cũng báo cáo rằng:

« Con đường lớn từ đầu cầu (tức cầu Gia-hội) đều là phố buôn của Hoa-Kiều. Chính-phủ Việt-Nam đối với người ngoại-quốc vẫn không tín nhiệm, tuy mở cửa cho họ vào, nhưng vẫn để họ ở địa vị rất thấp kém. Tại Bắc-Việt Hoa-Kiều ở vùng Đông-kinh (Hà-nội) rất đông, nhưng số người cũng chưa đến một vạn; còn ở các tỉnh miền An-nam, trung-bình chưa đến 500 người. Nói riêng một tỉnh Thuận-hóa, ở Thuận-an chừng 200 người, thuộc các thuyền bè, hoặc làm quan thuộc Triều-đình Thuận-hóa; chừng 150 đến 180 người ở « Kieu-deouc » (Chợ Được). Lại có phỏng chừng hai mươi Hoa-kiều ở tại các vùng lân cận. Nhân số Hoa-kiều tuy ít, nhưng đã chiếm được các thương nghiệp lớn lao. Tại chợ Được các nhà hàng Hoa-kiều giống như các cửa hàng lớn bây giờ (Bazar). Những hàng bán, đặc-biệt là vải Trung-quốc và vải Anh-quốc vải quyến hay vải bông, đồ sứ, đồ gốm, đồ dùng trong nhà, trà, thuốc bắc, cải bắc-thảo, thuốc lá, đồ văn-phòng, đồ chơi, đồ tế-tự và phần nhiều đồ tạp-hóa cần dùng hằng ngày. Các Hoa-thương đến từ các tỉnh bên Tàu, như Hải-nam, Quảng-đông, Phúc-kiến v.v... Tuy thuộc hội đồng-hương, tôn-giáo khác nhau, nhưng họ vẫn đoàn-kết với nhau rất chặt chẽ. Chúng ta nhận thấy trong mỗi người Tàu, tính dân-tộc tự-tôn và một thứ mặc cảm ưu-việt áp-đảo của họ. Tại xứ nầy, tuy không có Lãnh sự, không có quân-đội bảo-hộ, nhưng thương-gia Trung-quốc, trước mặt nhân dân và quan viên lớn nhỏ An-nam, vẫn phệ bụng nghinh ngang, chẳng chịu khúm núm đối bất kỳ hạng người nào; đối với người bản xứ thì tỏ vẻ thương hại, vì thế rất được người An-nam tôn kính » (35).

Rõ ràng, thời ấy Hoa-kiều ở chợ Được và dãy chợ Dinh, đã thay thế Khách-trú phố Thanh-hà, mà độc chiếm thương-nghiệp lớn-lao ở đất Việt. Ngoại trừ các tổ-chức buôn bán đại qui mô, các Hoa-kiều còn nhiều

phương-pháp kiếm lợi, ví dụ như mở sòng cờ bạc, tổ chức đánh đề, hoặc đút lót các nhà cầm quyền để được quyền đúc tiền, trưng thầu thuế đò thuế chợ, hoặc bán độc quyền rượu, nha phiến v.v... Cũng có những Hoa-thương có thế-lực, được chiếm độc-quyền cung cấp hàng-hóa cho Chánh-phủ hoặc nhà Vua. (36)

Đến cuối thế-kỷ thứ 19, phố buôn Hoa-Kiều tiến dần ra đến phố Trường-tiền (tức là đường Trần-hưng-Đạo ngày nay); Đại-nam-Nhất-thống-chí (quyển 2), mục Thừa-thiên-tỉnh-phố-thị, Trường-tiền-phố, chép rằng:

« Thành-Thái năm thứ 11 (1899), tiêu-đạc chia phần cho quan dân tình nguyện cất mỗi người một gian phố; thẳng một dãy dài, tường phố liền nhau, người Hoa người Việt ở xen lẫn, buôn bán trù mật hơn các phố khác v.v... »

Cũng trong sách ấy chép rằng, ngoài 3 Hàng phía đông thành, 8 Hàng thẳng bờ sông và phố Trường-tiền, các vùng ngoại-ô Thuận-hóa như Kim-long, Bao-vinh, An-cựu, An-gia, Ưu-đàm, Nam-phổ, Sư lỗ v.v.., chợ nào cũng phố ngói liên hàng, Khách trú buôn bán tấp nập.

TRẦN KINH HÒA

## PHỤ CHÚ

(1) Sơn-bản Đạt-lang, Cảng mậu-dịch của An-nam: Vân-đồn, Đông-phương Học-báo, quyển thứ 9, trương 286 — 294.

Theo thiển-kiến, vị-trí Vân-đồn hình như tại 2 đão Thượng-Mai và Hạ-Mai. Đảo-di-chí-lược, mục Giao-tế chép rằng: « Thuyền buôn lậu ghé đậu ở Đoạn-sơn thượng hạ »; Đoạn-sơn trong câu văn nầy chính chỉ Hải-vân-đảo, còn chữ « Thượng Hạ » có lẽ là Thượng-Mai, Hạ-Mai viết tắt.

(2) Nguyễn-Trãi, Ức-trai-di-tập quyển 6, Dư-địa-chí. Ba cửa biển Cẩn-hải, Hội-thống, Hội-triều đều thuộc tỉnh Nghệ-an, Sông-lĩnh thuộc tỉnh Lượng-sơn, Phú-lương và Tam-kỳ thuộc tỉnh Tuyên-quang, Trúc-hoa thuộc tỉnh Sơn-tây.

(3) Vị-trí Hiển-nam hiện nay ở trấn Nhân-đức hơi nằm về phía bắc tỉnh Hưng-yên. Cứ theo Kim-Vĩnh-Kiện khảo-cứu, niên đại thiết lập nên Phố Khách (tức Hiển-Nam ) có lẽ vào khoảng trước sau Cảnh-trị nguyên niên (1663) đời Lê Huyền-tông, tức hiển nhiên sau thời-kỳ « bế quan tỏa quốc » của Nhật-bản, cho nên ở Phố Khách chưa từng có kiều-dân Nhật. Tham khán Kim-Vĩnh-Kiện bài «Phố Khách tại Hưng yên Tonkin Indochine française », Sử-học, quyển 18, số 1, trương 97—109.

(4) L. Cadière. Les Résidences des rois de Cochinchine (An-nam) avant Gia-long. Bulletin de la Commission archéologique de l'Indochine 1914—16, P. 120—126.

(5) Bài của Bút-giả , « Thương-nghiệp và Đương-nhơn-cái tại Hội-an, khoảng thế-kỷ 17-18 », Tân-Á Học-báo, quyển 3, kỳ thứ 1, trương 279—28.

(6) L. Cadière, loc. cit., PP. 126 et suiv.

(7) H. Cordier, Voyage de Pierre Poivre en Cochinchine, Journal d'un voyage à la Cochinchine depuis le 29 Août 1749, jour de notre arrivée, jusqu'au 11 février 1750. Revue de l'Extrême—Orient, t. III, Paris 1887, P. 373, 444—445.

(8) Đào-duy-Anh, Phố Lỡ, Première colonie chinoise du Thừa-thiên. Bulletin des Amis du Vieux Huế, XXXè année, nº 3, Juillet—Sept. 1943, P. 252

(9) Đại-nam Thực-lục Chánh-biên, đệ nhị kỷ, quyển 47, mục tháng 7 năm Minh-mạng thứ 8 chép rằng « Đổi làng Minh-hương(香)tại các địa-phương làm Minh-hương (鄉) xã ».

(10) Bài của tôi , đã dẫn trên, trong lời nói đầu

(11) Hai hóa-đơn ấy đều là văn-thư trong hương-bộ thôn Minh-hương còn giữ được; Đào-duy-Anh, loc. cit., P. 256, Note 2.

(12) W. J.M.Buch. La Compagnie des Indes-Néerlandaises et l'Indochine, BEFEO., T.36, P.124.

(13) Thanh-văn-hiến-thông-khảo, quyển 296, mục An-nam.

(14) Hoa-Di-biến-thái, quyển 15.

(15) Thích-đại-Xán, Hải-ngoại-kỷ-sự, quyển 5.

(16) H. Cordier, Voyage de Pierre Poivre ... Revue de l'Extrême-Orient. T. 3, Paris, 1887, P. 447.

(17) CH. Chapman, Narrative of a voyage to Cochinchina in 1778, the Asiatic Journal and monthly Register for British India and its Dependencies, vol.4, July-dec., 1817, P. 17.

(18) Đào-duy-Anh, loc. cit., P. 258.

(19) « Gia-long tứ niên, tâu chuẩn Quảng-nam-dinh Minh-hương-xã, mỗi danh đồng-niên thọ-nạp sưu bố nhị thất (vải thuế 2 cây), chuẩn miễn binh đao, tổn thân miên tiền (tiền thuế thân) y lệ thọ nạp; hữu tâu chuẩn Thừa-thiên-phủ Minh-hương-xã y Quảng-nam-dinh Minh-hương-xã thuế lệ ». (Đại-nam Hội-điển-sự-lệ quyển 44, Hộ Bộ tạp-phú, Minh-hương 1a — 1b)

(20) « Minh-mạng nguyên niên, tâu cho Quảng-nam-dinh Minh-hương-xã mỗi danh đồng niên thọ nạp 2 lượng bạc trung-bình, chuẩn miễn các thứ tiền thuế thân, vải sưu, nguyên chịu làm các việc thông ngôn, cân hàng, định giá hàng, y lệ. Lại tâu cho Thừa-thiên phủ Minh-hương xã y như thuế lệ Quảng-nam-dinh Minh-hương xã ». (Đại-nam Hội-điển sự-lệ quyển 44' Minh-hương tạp-phú, 1b)

(21) Đại-nam Thực-lục Chính-biên, đệ nhị kỷ, quyển 40, 17b.

(22) Niên đại Nguyễn-triều đặt chế độ Bang-trưởng để coi việc Hoa-kiều, đến nay còn chưa biết rõ. Đại-nam Thực-lục Chính-biên, đệ nhất kỷ, quyển 4, mục tháng 2, năm Canh-tuất, Thế-tổ thứ 11 (1790) chép rằng : « Nay phàm người Tàu thuộc các tỉnh Quảng-đông, Phúc-kiến, Hải-nam, Triều-châu, cứ mỗi tỉnh đặt một viên Cai-phủ, một viên Ký-phủ v.v.. », khá thấy vua Thế-tổ (tức Gia-long) từng đặt ra một chế-độ Đồng-hương đoàn-thể cho Hoa-kiều ở Nam-kỳ, cho tiện việc quản chế, nhưng hiển nhiên chưa có chế-độ Bang-trưởng hay Ngũ-bang. Theo Mãn-thiết-Đông-Á Kinh-tế-điều-tra cục-san, « Hoa-kiều ở Đông-Pháp Indochine francaise - trương 7 thì chế-độ Hoa-kiều bắt đầu từ năm 1814 (tức Gia-long thập tam niên), nhưng không biết căn cứ vào sử liệu nào mà nói vậy. Đằng-nguyên-lợi Nhất-lang từng chú-ý Đại-nam Thực-lục Chánh-biên, đệ-nhị kỷ, quyển 4. Mục tháng 7 năm Minh-mạng thứ 7, thấy có một bài chép: «... (Gia-định) Thành-thần-Tâm tâu rằng, trước đây người Tàu đến ở các phố chợ dân gian trong Thành-hạt, đã sức Trấn-thần sở tại cứ chia từng loại người Phúc-kiến, Quảng-đông, Triều-châu, Hải-nam, xét lập sổ bộ riêng biệt, đặt Bang-trưởng để thống trị v.v... » Vì vậy có thể nói: chế độ Bang-trưởng đã có từ trước năm Minh-mạng thứ 7 (1826). (Đằng-nguyên-lợi Nhất-lang, An-nam « Minh-hương » chi ý nghĩa cập Minh-hương-xã chi khởi-nguyên, Văn-hóa sử-học, nº 5, trang 712, chú 20). Nay cứ theo một tấm bia trùng-tu rất cũ của Thuận-thị (Chợ Dinh) ở Phúc-kiến Hội-quán (làm năm Đinh-mão, tức Gia-long năm thứ 6, 1807), tấm bia ấy do đương thời các Bang-trưởng Hứa-Tân-Phát, Tổng-lý Hầu-Hòa-lợi, Tú-tài Nguyễn-cổ-Thịnh 51 người dựng lên, đủ thấy thời Gia-long năm thứ 6 (1807) đã có Bang-trưởng. Vậy thì chế-độ Bang-trưởng đặt vào khoảng từ Gia-long nguyên niên đến lục niên (1802—07) không còn hoài nghi gì nữa.

(23) Đại-nam Thực-lục Chính-biên, đệ nhị kỷ, quyển 68, tháng 7 Minh-mạng thứ 11; Minh-mạng chánh-yếu, quyển 17, Tài-phú 18b — 19a,

(24) « Phàm người Tàu ở các Bang tại phủ Thừa-thiên và các trực-tỉnh, mỗi người đồng-niên, kẻ có vật-lực nạp thuế 2 lượng bạc, không vật lực 1 lượng ». (Đại-nam Hội-điển sự-lệ quyển 44, Hộ Bộ, Tạp-phú, Thanh-nhơn, 5a).

(25) Muốn biết rõ ràng sự-tích Trần-tiễn-Thành, xem Đào-duy-Anh, Les grandes familles de l'An-nam, S.E. Trần-tiễn-Thành, BAVN, XXXIè Année, n° 2, Avril-Juin, 1944, P. 91-159.

(26) Đào-duy-Anh, loc. cit., P. 260-261. Theo chủ-trương của họ Đào, đời Minh-mạng (1820-40) 4 Bang Hoa-kiều (Phúc-kiến, Quảng-đông, Triều-châu và Hải-nam) vẫn còn ở Thanh-hà-phố, đến năm đầu Tự-đức 4 Bang ấy mới dời về Chợ Dinh . (Không đúng).

(27) L. Rey. Plan de la Rivière de Huế, ou de Kigne levé en 1819, Planche I, BAVH, 20è année, n° 1—2, Janv-Juin 1933.

(28) Michel Đức Chaigneau, souvenirs de Huế, Imprimerie Impériale, Paris, 1867, P. 193 et suiv.; R. Morineau, Bao-Vinh Port Commerce de Huế, BAVH, 1916, P.83-85; Đào-duy-Anh loc. cit. P. 260. Michel Đức Chaigneau là con của J.B. Chaigneau Lãnh-sự Pháp ở Huế, sinh-trưởng ở Thuận-hóa, nên những điều ghi chép ấy có thể tin được. Morineau trong luận-văn ra năm 1916 thì nhìn nhận đoạn văn ấy miêu tả tình-hình Bao-vinh trước sau năm 1820; nhưng trong bài luận-văn ra năm 1919 (Souvenirs historiques en aval de Bao-vinh; Phổ lỡ ou Minh-hương et les maisons de Vannier et de Forçant, BAVH, 1919, P.P. 453-464) thì cho rằng Bao-Vinh nói trong bài ấy có lẽ là Phổ Thanh-hà (Phổ Lỡ); vì thế có thể kết luận rằng phố Thanh-hà vào khoảng trước sau năm 1820, vẫn còn nguyên đông đúc thịnh vượng. Họ Đào cũng noi theo đó. Nhưng hiển nhiên là chủ-trương ấy không đúng. Theo thiển-kiến, Bao-Vinh mà Michel Đức Chaigneau nói đây, chính là Bao-Vinh hiện nay, chứ không phải Thanh-hà.

29) Xem R. Morineau, loc. cit., BAVH, 1919, n° 9, P. 155.

30) Về cổ-tích thành Thuận-hóa và quanh vùng, xin xem H. Cosserat, La citadelle de Huế, cartographie, BAVH, 20è année. n° 1-2, Janv-Juin 1933. P.P. 1-65: L. Cadière, La citadelle de Huế, onomastique, ibid. P.P. 60-130.

31) Michel Đức Chaigneau, op. cit., PP. 184-193.

32) Chép ở trong « Paul Boudet et Andrè Masson, Iconographie historique de l'Indochine française, les éditions G.V. Ouest, Paris 1931.

33) Planche de la Rivière de Huế, levée les 9 et 11 mars 1875, Pl. IV bis, BAVH. 20è année, nos 1-2, 1933.

34) J.L. Dutreuil de Rhins, Le Royaume d'Annam et les Annamites, Librairie Plon. Paris 1889, PP. 79-80.

35) Thời ấy ở Thuận-hóa có thuyền và kho chứa của Chiêu-thương-cục nước ta, Cục ấy đã từng được Triều-đình nhà Nguyễn ở Thuận-hóa cho phép chở tiền đồng và thổ-sản đến Việt-Nam. Đào-duy-Anh, Loc. cit., P. 264. Note 3

36) Đào-duy-Anh, Loc. cit., P. 265.

(Thuận-hóa, 26 avril 1959)

# *Từ cá-thể-hóa (individualisation) đến nhân-cách-hóa (personnalisation) chính-quyền* (1)

PHAN-VĂN-THIẾT

Chính-quyền là một sự kiện xã-hội và lịch-sử. Là một sự kiện xã-hội: vì chính quyền là điều-kiện cần thiết cho sự tồn-tại và sự đoàn kết của một tập-thể. Là một sự kiện lịch-sử: vì sự hành sử chính quyền biến hchuyển theo nhịp tiến hóa nhân loại.

Theo sự phân chia do nhà xã-hội học Lapierre (2) chủ trương, quyền điều khiển trong một tập thể phát hiện dưới ba hình thức: quyền trực tiếp (pouvoir immédiat), quyền được cá thể hóa và quyền được định chế hóa (pouvoir institutionnalisé).

Nhưng gần đây, những nhà quan-sát chính-trị (3) tìm thấy trong cuộc sinh hoạt của nhiều quốc gia một hiện tượng mới, liên-quan đến sự hành sử chính quyền. Chính là sự nhân cách hóa chính quyền (la personnalisation du pouvoir politique).

## I — SỰ CÁ-THỂ-HÓA CHÍNH-QUYỀN

Quyền trực tiếp là thứ quyền không có chế-tài và không được hành sử bởi một cá-nhân nào cả; nhưng dù thế, trong thực tế, quyền trực tiếp có hiệu lực ràng buộc chặt chẽ những phần tử của tập thể. Đứng về mặt xã hội học, ta có thể viết: quyền trực tiếp chỉ có thể phát hiện trong một tập thể vô cùng cô sơ.

---

(1) Chúng tôi tạm dịch những danh từ chuyên môn

(2) CF J. W. LAPIERRE « Le pouvoir politique » PUF

(3) CF Albert MABILEAU : « La personnalisation du Pouvoir dans les régimes démocratiques » Revue française de Science politique Mars 1960.

Nhưng khi tập thể bắt đầu được bành trướng, cuộc sinh hoạt tập thể chia ra thành những khu vực hoạt động riêng biệt: kinh-tế, giáo quyền, quân sự v.v... Sự phát hiện chính quyền trở nên một điều kiện cần thiết để dung hòa những quyền riêng biệt trong những khu vực hoạt động, hầu bảo thủ sự đoàn kết của tập thể. Chính quyền chỉ là quyền « tối thượng » (souverain) đối với những quyền khác. Vì thế, quyền trực tiếp không hẳn là quyền chính, vì nó là đặc-điểm của một tập thể bất phân loại (indifférencié)

Khi tập-thể bước vào giai-đoạn nầy, quyền chính tự nhiên bị rơi vào tay của một hay nhiều người (4). Giới thống trị sử dụng chính quyền như vật sở hữu của họ. Chính quyền hoàn toàn bị thu hút vào cá nhân của kẻ cầm quyền. Kẻ cầm quyền được hoàn toàn tự do sử dụng chính quyền, vì chính quyền ở đây chỉ có nghĩa là sự toàn quyền hành động của kẻ cầm quyền.

Nhưng sự cá thể hóa chính quyền làm cho cuộc sinh hoạt của tập thể không được ổn-định. Mỗi cá-nhân dùng áp-lực dưới mọi hình thức để tư chiếm chính quyền. Nhưng, khi tập thể bắt đầu được mở mang với sự tăng gia dân số, sự điều hành của sinh hoạt chính trị đòi hỏi một bộ máy hành chánh phức tạp. Vì thế, chính quyền phải được ổn định, và hình thức cá thể hóa không còn thích hợp trong giai đoạn nầy

## II — SỰ ĐỊNH CHẾ HÓA CHÍNH QUYỀN

Sự định chế hóa ổn cố chính quyền, và chấm dứt sự hỗn hợp giữa quyền chính và kẻ cầm quyền. Chính quyền không còn là vật sở hữu

---

(4) Xem những yếu tố xúc đẩy sự cá thể hóa chính quyền trong « Le pouvoir politique » của Lapierre từ tr. 17 đến tr. 28.

(5) Những yếu tố được trình bày trong đoạn nầy chỉ giúp chúng ta hiểu lịch trình định chế hóa chính quyền. Tác giả của những dòng chữ trên đây không có ý định muốn nói lịch sử chính trị luôn luôn phải tiến theo một chiều, nghĩa là đi từ sự cá thể hóa đến sự định chế hóa chính quyền. Chúng tôi xin nhắc thêm rằng theo sự nhận xét của Giáo sư Burdeau, chính quyền có thể biến chuyển từ một hình thức định chế hóa đến một hình thức cá thể hóa ( « On peut observer dans toute société, une évolution du pouvoir selon des phases dont la durée est extrémement variable, mais qui font apparaître successivement le Pouvoir anonyme, le pouvoir individualisé, le Pouvoir institutionnalisé, et enfin parfois, un retour périodique au type de pouvoir individualisé » cf g. Burdeau Traité de Science Politique tome I p. 248.

của tư nhân, và được tách ra ngoài cá nhân của kẻ thống trị. Cơ sở của chính quyền được đặt trên sự tồn tại của tập thể. Theo Lapierre, sự định chế hóa chính quyền biểu hiện ý thức tập hể (prise de conscience collective)

Với ý thức tập thể, những phần tử của tập thể thừa nhận tập thể có những quyền lợi đáng được bảo vệ hơn những quyền lợi cá nhân. Chúng ta đừng lầm lẫn cho rằng lối giải thích trên đây nằm trong hệ thống tư-tưởng của Durkheim. Đối với Durkheim và các môn đệ, tập thể có một ý chí riêng biệt, khác hẳn với ý chí của những phần tử của tập thể. Sự đối lập giữa tập thể và cá nhân là đặc điểm của học thuyết Durkheim. Khuynh hướng xã-hội học hiện thời bác bỏ quan niệm đó và cho rằng sự đối lập giữa tập thể và cá nhân là một sự giả tạo. Giữa tập thể và cá nhân, có một sự liên đới tự nhiên (6); chính sự liên đới ấy là đối tượng của ý thức tập thể. Với ý thức tập thể, những phần tử nhận định sự đoàn kết cần thiết hơn sự chia rẽ, và những quyền lợi chung hữu ích hơn những quyền lợi cá nhân. Vì thế, ta có thể viết: sự định chế hóa chính quyền xác nhận nguyên tắc « công ích ».

Vì lợi ích công cộng, sự hành sử quyền « tối thượng » không thể thuộc về quyền chuyên-quyết của giới thống trị. Thể thức hành sử chính quyền phải được qui định rõ rệt trong những đạo luật khách quan và tổng quát. Nhà cầm quyền phải thi hành nhiệm vụ trong khuôn khổ pháp luật hạn định. Chính quyền không còn là vật sở hữu của kẻ cầm quyền, mà là một công nhiệm. Từ sự cá thể hóa đến sự định chế hóa, chính quyền đã lìa khỏi lĩnh vực cá nhân để vượt lên lĩnh vực công ích.

Sự định chế hóa đưa đến hợp pháp chế. Đối với Giáo-sư Burdeau, sự cá thể hóa cấu tạo một quyền thực tại (pouvoir de fait), còn sự định chế hóa sản sinh một quyền luật định (pouvoir de droit). Trên địa hạt chuyên

---

(6) G Gurvitch: « Ni l'individu, ni la société ne peuvent exister l'un sans l'autre. Frères jumeaux, mais non frères ennemis, ils sont indissolublement liés. C'est grâce aux autres hommes que l'homme est ce qu'il est; la société comprend précisément ces autres hommes et nous-mêmes. Elle comprend les AUTRUI, les NOUS, les MOI qu'on veut lui opposer, et qui n'existeraient pas sans elle comme elle n'existerait pas sans eux. L'individu est immanent à la société et la société est immanente à l'individu » (Cf. la vocation actuelle de la Sociologie p. 27).

môn pháp lý, sự định chế hóa chính quyền được thể hiện bằng một bản hiến pháp, nghĩa là một văn kiện gồm những đạo luật căn bản về cách tổ chức sinh hoạt chính trị quốc gia. Nhưng sự hiện hữu của bản hiến pháp chưa hẳn bảo đảm được sự định chế hóa chính quyền. Nếu nhà cầm quyền có thể tự tiện sửa chữa hiến pháp, chính quyền trở thành một chính quyền cá thể hóa. Về mặt khác, bản hiến pháp chỉ ghi những đạo luật căn bản; cuộc sinh hoạt quốc gia, về chi tiết, do những đạo luật thường qui định; nếu nhà cầm quyền được tự do làm những đạo luật bất hợp hiến, bản hiến pháp chỉ còn là tấm bình phong để che lấp chính quyền cá-thể hóa vì sự định chế hóa trở nên hoàn toàn vô hiệu.

Vì những lý do kể trên, sự định chế hóa thật sự đòi hỏi hiến pháp phải qui định chặt chẽ thủ tục sửa đổi và sự kiểm soát hiến tính của những đạo luật thường. Muốn sửa đổi hiến pháp, nhà cầm quyền phải áp dụng một thủ tục đặc biệt, chặt chẽ (7). Thí dụ: trong chế-độ lưỡng-viện (bicaméralisme), chính hội nghị liên viện phải biểu quyết chấp thuận sự sửa đổi hiến pháp; nếu là chế độ độc viện, cơ quan lập pháp phải « biểu quyết » với đa số đặc biệt. Ở Việt-Nam, sự sửa đổi hiến pháp được qui định rõ rệt trong điều 90 của bản Hiến-Pháp Cọng Hòa Việt-Nam. Có khi thủ tục còn khắt khe hơn: bản tu chính án, muốn được ban hành, phải được quốc dân chấp thuận trong một cuộc trưng cầu dân ý. Ngoài ra, bản hiến pháp có thể ghi một vài điều mà tuyệt nhiên cơ quan chỉnh hiến không có quyền đả động đến; thí dụ: những điều 1, 2, 3 và 4 của Hiến Pháp Việt-Nam không thể bị sửa đổi hay hủy bỏ trong khuôn khổ hợp pháp của chính thể ta, bởi vì những điều khoản nầy đặt những nguyên tắc căn bản của nền Cọng Hòa Việt-Nam (8).

Điều-kiện thứ hai cần được thực-hiện, là sự kiểm-soát hiến tính của những đạo luật thường. Muốn cho sự kiểm-soát được hữu hiệu, cơ quan kiểm soát phải được độc lập. Chúng ta cần nhắc rõ sự độc lập của cơ quan kiểm soát chỉ là một sự đòi hỏi lý thuyết; trong thực tế, cơ quan nầy thường chịu áp lực chính trị của quyền lập pháp hay quyền hành pháp. Có hai loại cơ quan kiểm soát: cơ quan tài phán (organe juridictionnel) và cơ quan chính

---

(7) Cf Lưu văn Bình • Luật hiến pháp • p. 45
(8) Cf Phan văn Thiết • Des Accords de Genève à la République du Viet Nam • p. 93 th. Montpellier 1959

trị (9). Trong trường hợp mà cơ quan kiểm soát là cơ quan tài phán, cơ quan nầy có thể là một cơ quan tài phán thường hay một cơ quan đặc biệt. Hiến pháp Cộng Hòa Việt Nam ủy nhiệm sự kiểm soát hiến tính cho một cơ quan đặc biệt mệnh danh là Viện Bảo Hiến (10).

Theo sự phân tích pháp lý, ta nhận thấy, định chế hóa không hẳn là dân chủ hóa chính quyền. Hiến sử đã cho ta chứng kiến nhiều chính thể quân chủ định chế (monarchies institutionnalisées). Nhưng , dù thế, ta phải thừa nhận rằng sự định chế hóa chính quyền là một điều kiện thiết yếu của một chính thể dân chủ, là một bước tiến trên con đường dân chủ hóa. Ta cần đi sâu vào vấn đề, để thử tìm sự liên hệ giữa chính quyền được định chế hóa và chính quyền « nặc danh » (pouvoir politique anonyme) (11)

Nếu chúng ta đứng về mặt luận lý thuần túy để khảo xét câu hỏi trên, chúng ta không ngần ngại kết luận rằng chiều tiến hóa của chính quyền định chế có thể hướng về chính quyền nặc danh. Chúng ta thử tưởng tượng nhiệm vụ làm bếp của bà nội trợ: ở Việt Nam ta, tài nghệ cá nhân của bà nội trợ rất quan trọng cho sự thi hành nhiệm vụ trên; nhưng nếu ở nước ta có những cái máy nấu nướng tối tân và bà nội trợ chỉ cần nhận nút để làm tròn bổn phận của mình, thì ta thử hỏi, trong trường hợp đó, tài nghệ cá nhân của bà nội trợ còn giữ vai trò quan trọng như trước kia chăng? Trong địa hạt của sự hành sử chính quyền, tại sao ta không quan niệm được một hiện tượng tương tự như thế? Chỉ vì chính quyền bị cá thể hóa nên lịch sử mới phân biệt được kẻ cầm quyền bạo tàn như Tần Thủy Hoàng, với những ông vua hiền lương như vua Nghiêu vua Thuấn. Khi chính quyền được định chế hóa một cách tỉ mỉ và chặt chẽ, nhà cầm quyền chỉ phải thi hành những luật pháp sẵn có để cuộc sinh hoạt chính trị của quốc gia khỏi bị ngưng trệ. Trường hợp nầy chẳng khác trường hợp của bà nội trợ chỉ cần nhận nút để cho công việc đâu vào đấy. Như thế vai trò cá nhân của kẻ cầm quyền không còn quan trọng nữa, vì sự hành sử chính quyền chẳng qua chỉ là sự áp dụng máy móc những luật pháp hiện

---

(9) Cf Duverger « Droit constitutionnel et Institutions politiques » p. 222 Lưu văn Bình ibidem p. 33

(10) Cf điều 85, 86, 87 và 88 của Hiến Pháp Cộng Hòa Việt Nam

(11) Hiểu theo nghĩa của Giáo sư Duverger trong quyển «Demain, la République»

hành. Như thế, chính quyền định chế sẽ chuyển dần sang chính quyền nặc danh. Và sự định chế hóa, trong giai đoạn cuối cùng của lịch trình, sẽ tiêu hủy vai trò vá nhân của kẻ cầm quyền.

Nhưng lịch trình định chế hóa, như chúng ta vừa miêu tả, chưa hẳn là phản ảnh trung thành của những biến chuyển đang đảo lộn chính giới hiện thời...

## VI — SỰ NHÂN CÁCH HÓA CHÍNH QUYỀN

Nước Pháp đã thí nghiệm chính quyền nặc danh trong một giai đoạn khá lâu. Từ Gambetta đến ngày Đệ Tứ Cộng Hòa trút hơi thở cuối cùng, sinh hoạt chính trị của nước Pháp hoàn toàn hướng về chính quyền nặc danh. Tập quán chính trị cũng như quan niệm dân chủ của Pháp đã sản sinh ra sự kiện nầy (12). Muốn lên ghế Thủ tướng dưới Đệ Tứ Cộng Hòa, ông dân biểu phải hội đủ những điều kiện sau đây: phải là người không có uy tín, không cương quyết, không được lòng dân (13). Hai ông Pinay và Mendès France — một người vì được tiếng bình dân, một người vì muốn hướng dẫn dư luận quốc dân — đã bị quốc hội hạ bệ tức khắc. Bởi thế, suốt giai đoạn Đệ Tứ Cộng Hòa, ngoài hai ngoại lệ kể trên, những Thủ Tướng toàn là những người tầm thường, nhưng biết khéo cư xử với bạn bè đồng viện... Vai trò cá nhân của nhà cầm quyền trở nên hết sức lu mờ, chính quyền trở nên một chính quyền không tên họ. Sự thờ ơ của quần chúng Pháp trong cuộc khủng hoảng tháng 5 - 1958 cũng là điều dễ hiểu! Đệ Ngũ Cộng Hòa được thành lập: chính quyền được nhân cách hóa (personnalisé) với sự xuất hiện của Tướng De Gaulle trong chính trường. Nhưng sự phản ứng của quần chúng Pháp đi mạnh đến đổi giới thức giả không khỏi dè dặt và sợ sự nhân cách hóa bị lôi cuốn ra ngoài khuôn khổ của một chính quyền định chế.

---

(12) Duverger: « Mais notre régime parlementaire — on dit bien: « notre », car d'autres ont une structure différente — notre régime parlementaire n'est pas seul responsable de cette méfiance à l'égard des personnalités — Toute une conception de la République et de la démocratie est en cause, qu'exprime bien l'apostrophe célèbre: « France, méfie-toi des individus... » (Cf « Demain, la République.. » p. 17)

(13) Cf Duverger ibidem p. 15

Sự nhân cách hóa chính quyền là đặc điểm của hai chính thể Anh và Mỹ. Nhưng lịch trình nhân-cách hóa không như nhau trong hai trường hợp. Ở Anh mầm nhân cách hóa được nẩy nở trong cơ cấu tổ chức chính đảng. Hiểu chế độ lưỡng đảng (bipartisme) ở Anh, ta sẽ hiểu lịch trình nhân cách hóa chính quyền trong quốc gia đó. Khi người công dân Anh bầu quốc hội, họ dư hiểu rằng sự bỏ phiếu cho một chính đảng có nghĩa là bầu vị lãnh tụ của chính đảng đó làm thủ tướng chính-phủ. Ai cũng rõ, ở Anh, chính vị lãnh tụ đảng đa số làm Thủ-Tướng chính phủ suốt nhiệm kỳ. Trên mặt lý thuyết, chế độ đại nghị Anh chỉ xác định nguyên tắc dân bầu quốc hội. Trong thực tế, như ta đã thấy, chính dân bầu Quốc Hội và Thủ Tướng Chính Phủ, vì cuộc chọn lựa giữa hai chính đảng cũng là cuộc chọn lựa một trong hai lãnh tụ để điều khiển hội đồng nội các. Sự kiện chính trị này đưa đến kết quả sau đây: Thủ Tướng, đảm nhận quyền hành pháp, chẳng những là lảnh tụ đảng đa số, mà còn là *lãnh tụ quốc dân* vì đã được sự ùy nhiệm của dân. Ý niệm lãnh tụ, được phát sinh từ lĩnh vực chính đảng, đã vượt lên lĩnh vực quốc dân. cũng là dịp để chúng ta nhận định sự tổ chức chính đảng là một vấn đề cực kỳ quan trọng chocuộc sinh hoạt quốc gia, vì nó liên hệ mật thiết đến sự điều hành của những định chế chính trị.

Ở Mỹ, cơ cấu của những chính đảng không sản sinh được ý niệm lãnh tự. Nhưng ý niệm lãnh tụ được xác định trong hiến-pháp; nói một cách khác, vai trò lãnh đạo (leadership) đã được định chế hóa ở Mỹ.

Chế độ lưỡng đảng ở Mỹ khác hẳn với chế độ lưỡng đảng ở Anh. Giáo sư G. Vedel (14) đã so sánh chế độ lưỡng đảng ở Mỹ với chế độ đa đảng ở Pháp. Giáo sư Vedel cho rằng trong thực tế, ở Mỹ có đến 96

---

(14) Cité par Duverger dans son livre « Demain, la République » p. 66: « La partie la plus neuve de son analyse repose sur un rapprochement suggestif eutre la structure de la vie politique aux Etats Unis et en France. Le bipartisme américain n'est qu'apparent. Il y a en réalité 96 partis aux USA, deux par Etat. Il n'existe aucune organisation nationale stable: les conventions réunies tous les 4 ans pour choisir le candidat à la présidence ressemblent aux diètes des confédérations, aux assemblées de barons médiévaux, à une conférence diplomatique où les délégués de 48 partis démocrates (ou des 48 partis républicains) cherchent à tomber d'accord sur un candidat commun, et n'y réussissent qu'à force de marchandages entre égaux. Surtout, les partis américains ignorent toute discipline de vote ».

chính đảng: cứ mỗi tiểu-bang là có hai chính đảng. Hơn nữa, chính đảng ở Mỹ không có một kỷ luật nội bộ chặt chẽ. Nói tóm lại, cơ cấu sinh hoạt chính trị ở Mỹ không thể sản sinh được vị lãnh tụ chính đảng.

Sự nhân cách hóa chính quyền ở Mỹ được thể hiện trong hiến pháp. Giáo sư Mabileau có viết (15): « Người Mỹ đã xây dựng vai trò lãnh đạo trên một cơ sở hiến pháp; chính là vai trò lãnh đạo của Tổng Thống ». Bản Hiến Pháp Mỹ xác định nguyên tắc dân bầu Tổng Thống: vì thế uy tín của Tổng Thống Mỹ rất mạnh đối với dân. Sự phân quyền được qui định chặt chẽ: Quốc hội không được xen vào lĩnh vực thuộc về đặc quyền của Tổng Thống; Tổng Thống chỉ chịu trách nhiệm trước quốc dân. Quốc Hội cũng do dân bầu, nhưng ta đừng quên dân bầu đến cả trăm người gồm thành Quốc Hội. bởi thế, trong thực tế, Tổng Thống được xem như tượng trưng quốc dân một cách toàn vẹn hơn là Quốc Hội; sự tín nhiệm của dân đối với Tổng Thống vẫn mạnh hơn là đối với Quốc Hội: đó cũng là điều dễ hiểu. Hơn nữa, tập quán hiến pháp cũng hướng về một chiều bằng cách thắt chặt sự liên đới giữa quốc dân và Tổng Thống. Những sắc ngữ của Tổng Thống có thể tạo nên những luồng dư luận trong nước; Tổng Thống Eisenhower đã từng trình bày dự án ngân sách 1959 cho quốc dân trước khi đem ra thảo luận trước Quốc Hội. Vị trí pháp lý của Tổng Thống, như ta đã thấy, cũng có vai trò lãnh đạo quốc dân. Ý niệm lãnh tụ quốc dân là một ý niệm được rèn đúc trong lò pháp lý Anh Mỹ. Ở Anh, vai trò lãnh đạo được phát sinh từ cơ cấu sinh hoạt chính trị; ở Mỹ, chính hiến pháp đã cấu tạo nên vai trò ấy. Nhưng ở Anh cũng như ở Mỹ, kết quả thâu được vẫn như nhau: Tổng Thống hay Thủ Tướng Chính Phủ vừa là nhà cầm quyền vừa là vị lãnh tụ quốc dân.

Ý niệm lãnh tụ quốc dân có liên hệ chặt chẽ với sự nhân cách hóa chính quyền. Động cơ thúc đẩy sự nhân cách hóa chính quyền chính là « vòng tín nhiệm » (16) giữa nhà cầm quyền và quốc dân. Hướng dẫn hay lãnh đạo quốc dân không có nghĩa là đưa chỉ thị xuống để bắt buộc dân phải noi theo, mà chính là tạo nên cuộc « đàm thoại » (dialogue) giữa nhà cầm quyền và quốc dân. Cuộc « đàm thoại » nầy là điều kiện thiết yếu cho sự

---

(15) Cf A. MABILEAU ibidem: « Les Américains ont bâti le leadership sur une base constitutionnelle; c'est précisément un leadership présidentiel.

(16) Chúng tôi tạm dịch danh từ « circuit de confiance » của Duverger trong quyển « Demain, la République... »

hữu hiệu của vai trò lãnh đạo quốc dân. Sự hướng dẫn không phải chỉ căn cứ trên một chiều, mà trên hai chiều: nó phải là sự phối hợp giữa những đòi hỏi của quốc dân và mục tiêu của chính phủ, nghĩa là sự dung hòa giữa « hạ tầng cơ sở » và « thượng tầng kiến trúc ». Trong hai chính thể Anh và Mỹ, sự nhân cách hóa chính quyền được thực hiện , nhờ « vòng tín nhiệm », cuộc « đàm thoại » do tập quán chính trị hay hiến chế tạo nên.

Chính dân đã bầu Tổng Thống hay Thủ Tướng Chính Phủ; đối với quốc dân, chính quyền được tượng trưng trong một cá nhân mà dân đã ủy thác cho nhiệm vụ điều khiển vận mệnh Quốc Gia. Nhưng, muốn cho vai trò lãnh đạo được hữu hiệu, nhà cầm quyền phải giữ vững « vòng tín nhiệm » với quốc dân. Để kết luận, chúng ta có thể viết: hai nguyên tắc trên đây (dân bầu vị lãnh tụ để tượng trưng chính quyền; cuộc « đàm thoại » giữa nhà cầm quyền và quốc dân phải được thực hiện) là hai yếu tố chính, thúc đẩy sự nhân cách hóa chính quyền trong một hệ thống dân chủ. Chỉ vì không tuân thủ hai nguyên tắc đó, mà chính quyền « nặc danh » bị bại liệt: người dân xem chính quyền như một hiện tượng xa lạ, linh động trong một vũ trụ hoàn toàn khác hẳn với vũ trụ của mình. (17)

***

Lịch sử chính trị đã tiến dần đến từ chính quyền bị thu hút vào một cá nhân đến chính quyền được định chế hóa một cách chặt chẽ. Trong giai đoạn hiện thời, chúng ta nhận thấy một hiện tượng chung đang bành trướng trong sinh hoạt chính trị trên thế giới: sự nhân cách hóa chính quyền. Sự nhân cách hóa chính quyền được thể hiện trong những chính thể như chính thể Anh, Mỹ và Đệ Ngũ Cọng Hòa Pháp. Những quốc gia mới phục hồi độc lập cũng vẫn mình vào con đường nhân cách hóa chính quyền (thí dụ: Tunisie và Bourguiba). Ngay ở Việt Nam ta, vai trò lãnh đạo quốc dân được đề xướng trong bản Hiến Pháp Cộng Hòa (18). Sự nhân cách hóa chính quyền, như tôi đã viết, đang lan tràn trong chính giới

---

(17) Duverger chỉ rõ nhược điểm nầy của chính quyền nặc danh dưới Đệ Tứ Cộng Hòa Pháp: « Les sociologues ont noté ce trait curieux de la vie française: la politique fait partie d'un autre univers, de l'univers des « ils », étranger et vaguement hostile. « Ils exagèrent...; ils ne font rien...; ils nous trompent...; etc » ibidem p. 26

(18) Cf Phan văn Thiết: « Des Accords de Genève à la République du Viet Nam » p. 73.

hiện thời. Hiện tượng nầy có phải là phản ảnh của những biến chuyển cơ cấu kinh tế và xã hội hay chăng? Hay nó chỉ là một giải pháp quốc gia thích nghi với thời vận chính trị quốc tế?

Sự nhân cách hóa chính quyền, về mặt khác, nêu lên một vấn đề vô cùng phức tạp. Ngoại trừ ở Anh và Mỹ mà ta biết rằng tập quán dân chủ đã ăn sâu vào cơ cấu chính trị, sự nhân cách hóa chính quyền có thể trở nên dụng cụ nguy hiểm cho tương lai dân chủ của những quốc gia khác (19). Nhà cầm quyền có thể lợi dụng vị trí pháp lý lẫn tinh thần của vai trò lãnh đạo quốc dân, để đả phá những định chế dân chủ. Ngay ở nước Pháp, giới thức giả không khỏi thắc mắc (20) về những sự kiện có thể xảy ra sau « giai đoạn De Gaulle » (phase gaulliste). Giáo sư Duverger viết mỉa mai: « Hiến Pháp 1958 đã định chế hóa tướng De Gaulle ». Câu nói đó giúp cho ta thấy rằng trung tâm của vấn đề là tìm một giải pháp dân chủ để dung hòa tánh cách vĩnh tục của những định chế và vai trò lãnh đạo quốc dân của nhà cầm quyền.

PHAN-VĂN-THIỆT
Giảng Sư Luật Khoa Đại Học Huế

---

(19) Albert MABILEAU: «... Mais elle (la personnalisation du pouvoir) présente un double visage, qui fait d'elle le meilleur instrument de l'évolution démocratique aussi bien que le génie destructeur du régime démocratique » ibidem
(20) Cf Rossilion et Gagliardi: « Survivre à De Gaulle » Paris Plon 1959
(21) Duverger: « La constitution de 1958 institutionnalise le Général De Gaulle » Cf « La cinquième République » PUF

# *Đời sống Viện Đại-Học Huế*

## CUỘC CÔNG-DU
## CỦA L. M. VIỆN-TRƯỞNG VIỆN ĐẠI-HỌC HUẾ
## TẠI TÂY-ÂU TỪ 22-4 — 25-5-1961

Linh-mục Viện-Trưởng Cao-văn-Luận cùng Bác-sĩ Lê-khắc Quyến ngày 22.4.1961 đã đi Tây-Âu để tìm giáo-sư cho Viện Đại-học Huế, nhất là cho trường Đại-học Y-khoa sẽ khai giảng qua niên-học 1961 — 1962.

Phái-đoàn đã ở lâu tại Pháp, Đức và có ghé lại Bỉ và Thụy-sĩ, đã tiếp-xúc với nhiều cơ-quan và đoàn-thể, nhiều nhân-sĩ ngoại-quốc và một số Việt-kiều. Kết quả thâu lượm được trong các cuộc tiếp-xúc ấy rất khả-quan.

Một số giáo-sư Việt-Nam đã bằng lòng về nước giúp Viện Đại-học Huế: bác-sĩ Lê-tấn-Vĩnh, ôô. Trịnh-quang Dzoanh, Khương-hữu Quý, Bùi-xuân Bào, Lâm ngọc Huỳnh ...

Đại-học Freiburg in Breisgau (Tây Đức) nhận đỡ đầu cho Đại-học Y-khoa Huế (jumelage), tức là sẽ lo cung-cấp giáo-sư cho Huế. Chính-phủ Liên-bang Đức thuận viện-trợ trong các năm đầu, mỗi năm 300.000 Marks (phỏng 7.000.000$) để mua dụng-cụ và vật-liệu cần-thiết cho việc trang-bị Đại-học Y-khoa. Về niên-học 1961—1962, sẽ có 3 giáo-sư Đức về khoa-học cơ-bản được phái sang dạy cho Y-khoa. Để thu xếp và điều-đình với các cơ-quan hữu-trách bên Đức, và tới những kết quả đó, phái đoàn đã được giáo-sư KRAINICK (Đại-học Y-khoa Freiburg) tận-tâm giúp đỡ.

Sau nữa, Chính-phủ Pháp có hứa qua niên-học mới sẽ phái 2 giáo-sư sang dạy về lâm-sàng-học (clinique).

Phái đoàn đã về nước ngày 26.5.1961. Ngày 1.6.1961, một buổi họp gồm có các Hội-viên Hội-đồng Tư-vấn Y-khoa, các phụ-huynh và sinh-viên lớp Lý-hóa-sinh (PCB) được triệu tập tại Đại-giảng-đường Viện Đại-học để phái đoàn trình bày kết quả cuộc công-du nói trên.

# CHƯƠNG-TRÌNH HOẠT-ĐỘNG CỦA VIỆN ĐẠI-HỌC HUẾ
## VỀ NIÊN-HỌC 1961-1962

*1) Kiện-toàn tổ-chức các Đại-học Văn-khoa và Khoa-học bằng cách mở các chứng-chỉ chuyên-khoa còn thiếu như: mở chứng-chỉ Ngữ-học Việt-Nam tại Văn-khoa và mở chứng-chỉ Địa-chất tại Khoa-học.*

*2) Tổ-chức thêm các phòng thí-nghiệm: 4 phòng thí-nghiệm khoa-học tại Đại học Khoa-học, 1 phòng thí-nghiệm Địa chất, 1 phòng thí-nghiệm hóa học riêng cho lớp Lý-hóa sinh (PCB), 1 phòng thí-nghiệm Vật lý cho Lý-hóa sinh và Lý hóa nhiên (SPCN), 1 phòng Vật-lý cho Toán lý-hóa và Toán-lý).*

*— 1 phòng Ngữ âm tại Đại-học Sư phạm.*

*— 1 phòng Tâm lý tại Đại-học Văn-khoa.*

*3) Mở năm thứ Nhất Đại học Y-khoa Huế.*

*Về trường ốc, xúc tiến công-tác xây dựng với số kinh phí 10.000.000$ đã được trích cấp cho Đại học Y-khoa và số tiền 20.000.000$ do Chính phủ Gia-nả Đại Viện-trợ.*

*Trang bị các phòng thí-nghiệm Y-khoa với số viện trợ hàng năm là 300.000 marks của Chính phủ Liên-bang Đức.*

# *KẾT QUẢ CÁC KỲ THI CUỐI NĂM TỔ CHỨC TẠI CÁC TRƯỜNG ĐẠI-HỌC HUẾ (KHÓA THỨ NHẤT NIÊN HỌC 1960 - 1961)*

## VĂN KHOA

**Danh-sách các sinh-viên trúng tuyển hẳn :**

**1°) Chứng chỉ Dự-bị Văn-khoa:**

Cô Trần quang Diệu-Khánh, ÔÔ. Nguyễn văn Hàm, Nguyễn thanh Lương, Lê quang Tấn, cô Lê khắc Ngọc-Mai (*Bình-thứ*), Tạ quang Huy, Phan văn Huề, Trần đình Hồi, Dương quang Tiến, Lê hữu Hân, Nguyễn-thiên Thu, Dương văn Nghiêm, Nguyễn huy Hoàng, Nguyễn văn Mão, Bùi quang Du, Nguyễn đình Quốc, Nguyễn văn Thọ, cô Nguyễn khoa Diệu-Lê (*Thứ*).

**2°) Chứng chỉ Văn-chương Việt-Nam:**

ÔÔ. Dương mạnh Thường, cô Nguyễn phước Thị Ái (*Bình-thứ*), Nguyễn cửu Sà, Phạm ngọc Hương (*Thứ*).

**3°) Chứng-chỉ Hán-văn:**

ÔÔ. Hà thúc Hoan, Dương ngọc Tạo (*Bình thứ*) ; Nguyễn văn Mỹ, Nguyễn văn Ẩn, Dương quang Trung (*Thứ*).

**4°) Chứng chỉ Luận-lý và Siêu-hình:**

ÔÔ. Hoàng văn Giàu, Lê Chúng (*Bình-thứ*), Đoàn đức Triệu (*Thứ*).

**5°) Chứng-chỉ Lịch-sử Triết-học:**

Ô. Nguyễn phùng Trân (*Thứ*).

**6°) Chứng chỉ Tâm-lý-Học:**

Ô. Lê mậu Tâm (*Thứ*).

**7°) Chứng-chỉ Đạo-đức và Xã-hội-học:**

ÔÔ. Hoàng văn Giàu (*Bình-thứ*), Nguyễn văn Trọng, Đoàn đức Triệu (*Thứ*).

**8°) Chứng-chỉ Văn-chương Anh-Mỹ:**

ÔÔ. Trương xuân Trực, Hồ đình Mai (*Thứ*).

**9o) Chứng-chỉ Văn-hóa Anh-Mỹ**

Cô Trần thị Phương Lan (*Bình-thứ*), Tôn thất Quế, Đoàn công Huy (*Thứ*).

**10o) Chứng-chỉ Ngữ-học Anh**

Ô. Nguyễn đăng Phương (*Thứ*).

**11o) Chứng-chỉ Ngữ-học Pháp:**

Cô Đại-thị Đức (*Bình-thứ*), ÔÔ. Phạm ngọc Hương, Nguyễn thành Hưng Nguyễn như Lộc (*Thứ*).

**12o) Chứng chỉ Văn-chương Pháp:**

Ô. Nguyễn thành Hưng, cô Bùi thị Bích-Hà (*Thứ*).

**13o) Chứng-chỉ Văn-hóa Pháp:**

Cô Đại thị Đức, Tăng kim Lân (*Bình-thứ*), Nguyễn văn Cao, Mai văn Tâm (*Thứ*).

**14o) Chứng-chỉ Sử Việt-Nam và Đông-Nam-Á:**

ÔÔ. Hoàng xuân Thiện, Trần viết Ngạc, Đỗ viết Lê, Trần văn Hiền (*Thứ*).

***

Bảy sinh-viên có tên sau nầy được trúng tuyển chứng-chỉ **Đức-ngữ thực-hành:**

ÔÔ. Võ văn Thơ (*Bình*) Nguyễn phú Liễm (*Bình*) Viễn Dung (*Bình-thứ*) Hồ sĩ Hùng, Trần quý Trâm, Thân trọng Thủy, Hầu mặc Sưu (*Thứ*).

***

Sau nữa, bốn sinh viên có tên sau nầy đã lấy đủ các chứng-chỉ chuyên-khoa để được cấp văn-bằng Cử-nhân Văn-khoa:

Ô. Phạm ngọc Hương, được cấp Văn-bằng Cử-nhân giáo-khoa Pháp-văn.

ÔÔ. Lê Chúng, Hoàng văn Giàu và Đoàn đức Triệu được cấp Văn-bằng Cử-nhân Giáo-khoa Triết-học.

## KHOA HỌC

Danh sách các sinh-viên trúng tuyển hẳn:

**1º) Chứng-chỉ Toán-Học Đại-Cương và Vật-Lý.**

ÔÔ. Cao-huy Hóa (*Bình*), Hoàng-văn Luật, Phan văn Ngạc (*Thứ*).

**2º) Chứng-chỉ «Cơ-Học Thuần-Lý»**

ÔÔ. Nguyễn-văn Dương (*Bình-thứ*), Phan-xuân Huy, Hồ sĩ Hùng (*Thứ*).

**3º) Chứng-chỉ «Toán-Vật Tách-Phân»**

ÔÔ. Phạm-văn Thông, Nguyễn-văn Minh (*Bình-thứ*), Nguyễn-quốc Chương, Nguyễn-văn Hòa (*Thứ*).

**4º) Chứng chỉ «Toán-Lý-Hoá»**

ÔÔ. Nguyễn-văn Thọ (*Bình*), Nguyễn-phụng Hoàng, **Trịnh-viết Bách**, Nguyễn-quang Tâm, Trần văn Thông (*Bình-thứ*), Hồ-đình Hà, Đinh-văn Hiền, Đoàn-ngọc Quỳnh, Nguyễn kim Thái, Lê quang Khanh, Trương hồng Minh, Lê Oanh, cô Lê thị Phương Lan, ôô. Lê bá Lại, Phan Ngọc, Đặng xuân Khải, Huỳnh tăng Long, Hoàng-ngọc Ấn, Nguyễn-văn Kính, Nguyễn thúc Lư, Lê khắc Khoan, Phạm văn Ninh, Nguyễn viết Nam, Võ bá Lộc (*Thứ*).

**5º) Chứng-chỉ «Vật-Lý Đại-Cương».**

ÔÔ. Nguyễn Ba (*Bình-thứ*), Cao đăng Nhơn (*Thứ*).

**6º) Chứng chỉ «Hóa-học Đại-Cương»**

ÔÔ. Trần tiến-Hoan, Nguyễn Nhuận (*Bình-thứ*), Nguyễn minh Triết, Nguyễn hữu Lộc, Tôn-thất Cẩn, Trương công Bê, Lê Cừ, Ngô Hào (*Thứ*).

**7º) Chứng-chỉ «Lý-Hóa-Nhiên»**

Ô.. Nguyễn-đức Tâm, Hồ-Hoành, Huỳnh-minh Lượng, Vĩnh-Tùng, Nguyễn-đắc Lợi, cô Nguyễn-thị Chung (*Bình-thứ*), cô Lê-thị Ngọc-Anh ÔÔ. Trần huỳnh-Anh, Tôn-thất Bằng, Đặng-ngọc Hồ, Hà văn Liễn, Hà-công Lương, Trần-văn Mậu, Cái Ngọc, Hầu-mặc Sửu, Trương-thanh Trừng, Nguyễn-hữu Vui (*Thứ*).

**8 ) Chứng-chỉ «Động-Vật Đại-Cương».**

ÔÔ. Ngô Đồng (Bình), Tôn-thất Sam (*Bình-thứ*), Lê văn Hải, cô Dương thị Ngọc-Hương, ÔÔ. Lê-Sinh, Lưu Sơn, Lê-văn Trực (*Thứ*).

**9o) Chứng-chỉ « Thực-Vật Đại-Cương »**

ÔÔ. Nguyễn quang Nghĩa (*Bình-thứ*), Trần-mậu Tư, cô Đoàn-thị Thạch-Trúc, Lê-ngọc Hương Giáng (*Thứ*).

**10°) Chứng-chỉ « Lý-Hóa-Sinh »**

ÔÔ. Lê-đình Thương (*Bình*), Bùi an-Bình, Nguyễn đại-Hiền, Lê quốc-Bảo, Trịnh-Bình Tây (*Bình-thứ*), Võ như Khương, Trịnh phan Anh, Tạ trọng Thu, Ngô trọng Thọ, Mai văn Tuấn, Hoàng Quỳnh, Tôn-thất Viên, Trương ngọc Vân, Nguyễn châu Đính, Lê-hồng Sơn, Phạm-bá Khá, cô Nguyễn thị Như Tuyết, Đặng xuân Thanh, Trần hữu Thế, Phạm-đình Tuân, Tôn-thất Sơn, Phạm lương Giỏng (*Thứ*).

Ngoài ra, hai sinh viên có tên sau nầy đã lấy đủ các chứng chỉ chuyên-khoa để được cấp văn-bằng cử-nhân Giáo-khoa Toán:

Ô. Nguyễn Ba Ô. Cao Đăng Nhơn.

## LUẬT KHOA

Danh sách các thí sinh trúng tuyển:

**1o) Năm thứ nhất Cử-nhân Luật-khoa:**

ÔÔ. Phạm văn An (*Bình-thứ*), Nguyễn văn Thảo, Nguyễn khoa Kiêm, Lê quang Chắc (*Thứ*).

**2°) Năm thứ Hai Cử-nhân Luật-khoa:**

ÔÔ. Phạm ngọc Toản, Hoàng ngọc Ẩn, Lê sơn Thanh (*Bình-thứ*), Phan trọng Hàm, Thân trọng Sinh (*Thứ*).

**3o) Năm thứ Ba Cử-nhân Luật-khoa.**

ÔÔ. Nguyễn văn Liên, Mai xuân Triết, Từ Dương, Tôn nữ Minh Kính.

(Bốn thí-sinh nầy đều trúng tuyển Vấn-đáp I và Vấn-đáp 2 với hạng *(Thứ)*.

# *Nhà Xuất-bản Đại-Học Huế*

Sẽ cho phát-hành vào cuối tháng 7 năm 1961, các sách toán sau đây thuộc các cấp Trung-Học và Đại-Học :

## TOÁN THI TRUNG-HỌC ĐỆ NHẤT-CẤP

*TẬP I — HÌNH HỌC*

của NGUYỄN-ĐÌNH-HÀM

Nguyên Hiệu-Trưởng Trường Quốc-Học Huế

## TOÁN THI TRUNG-HỌC ĐỆ NHẤT-CẤP

*TẬP II — SỐ-HỌC VÀ ĐẠI SỐ-HỌC*

của NGUYỄN-ĐÌNH-HÀM

## TOÁN HÌNH-HỌC

**Đệ-Nhất Khoa-Học Toán**

của BỬI-NGOẠN-LẠC

Giáo-sư Trường Quốc-Học Huế

## TOÁN-HỌC ĐẠI-CƯƠNG

của NGUYỄN-VĂN-TRƯỜNG

Giảng-nghiệm-viên Khoa-học Toán Viện Đại-Học Huế

---

***ĐÃ ĐÓNG THÀNH TẬP :***

## ĐẠI-HỌC BỘ III

Thuộc năm 1960, gồm có 6 số Đại-Học 13-14-15-16-17 và 18.

Có bán tại các hiệu sách ở Huế. Giá mỗi tập, loại tốt: 120$00.

Ở xa, xin biên thư và gởi bưu phiếu 130$ (kể cả cước phí) về

Tòa báo : 20 Lê-đình-Dương Huế

## ĐẠI-HỌC BỘ III

dày 1.000 trang. Bìa simili cứng, chữ vàng.

---

Nhà in ĐẠI-HỌC — 1, Nguyễn-trường-Tộ, Huế